EL SILENCIO CREADOR

10 CONFERENCIAS DE KRISHNAMURTI

EDITORIAL KRISHNAMURTI
BUENOS AIRES

EL SILENCIO CREADOR

Conferencias pronunciadas por

KRISHNAMURTI

en Londres (1949) y en París (1950)

EDITORIAL KRISHNAMURTI
Casilla Correo Nº 5 - Sucursal 19
BUENOS AIRES
1951

CONFERENCIAS DE LONDRES

CONFERENCIAS PRONUNCIADAS EN LONDRES (1949)

I

Esta es la primera plática de la serie, y como la mayoría de los presentes no podrá asistir a todas ellas, trataré, si puedo, de hacer que cada plática sea completa en sí misma.

La dificultad, para casi todos los que tenemos problemas, consiste en que intentamos resolver cada problema en su propio plano. No procuramos resolverlo integralmente, como un todo, sino desde un punto de vista particular; o tratamos de diferenciarlo, de separar el problema de ese proceso total que es la vida. Si el problema que se nos plantea es económico, procuramos resolverlo en ese terreno tan sólo, sin tomar en cuenta el proceso total de la vida; y ningún problema, así encarado, puede hallar solución, ya que nuestra vida no está en compartimientos estancos: ella es un proceso total, tanto en lo psicológico como en lo fisiológico. Cuando tratamos de resolver los problemas psicológicos sin entender los fisiológicos, ese énfasis resulta erróneo y complica aun más el problema. Lo que debemos ha-

cer, paréceme, al encarar cada problema, es tratarlo como parte de un todo, no como asunto separado.

¿Cuáles son, pues, nuestros problemas en la vida? A mí me parece, en efecto, que si logramos entender el modo de encarar cada problema acertadamente, podremos entender no sólo dicho problema sino el significado íntegro de la existencia. Y ahí está nuestra dificultad, ¿no es así? Ella estriba en encarar el problema integralmente, como un todo, sin mantenerlo en un nivel separado ni intentar considerarlo desde un punto de vista particular; en mirarlo como parte de un conjunto.

¿Cómo se puede encarar un problema integralmente? ¿Qué es lo que entendemos por "problema"? Porque todos nosotros tenemos diversos problemas, agudos o superficiales, urgentes o susceptibles de aplazamiento. Nos apremian innumerables problemas, sutiles u obvios; ¿y cómo, en verdad, podemos abordarlos con acierto? ¿Qué significado atribuímos al término "problema"? ¿Nos damos cuenta de que tenemos problemas, y de cómo los encaramos? ¿Cuál es nuestra actitud frente al problema?

¿Qué entendemos por "problema"? Entendemos, por cierto, un estado en el que hay conflicto. Siempre que hay conflicto en nosotros, consideramos ese conflicto como un problema, como algo que ha de ser disuelto, entendido, solucionado, o de lo cual deseamos escapar. Encaramos un problema, un conflicto —¿no es así?— con el deseo de escapar al mismo, o bien de encontrarle una respuesta, una solución.

Ahora bien: ¿es la solución diferente del problema, o la solución está en entender el problema mismo, no en alejarse de él? Es claro que aquellos de nosotros que desean zafarse de un problema disponen de innumerables medios para ello: la bebida, las diversiones, las ilusiones

religiosas o psicológicas, etc. Resulta comparativamente fácil hallar escapatoria a nuestros problemas y cerrar los ojos ante ellos —eso hace la mayoría de nosotros— porque no sabemos cómo atacarlos. Tenemos siempre una respuesta pronta, confeccionada de antemano según nuestras creencias, nuestros prejuicios, o de acuerdo a lo que algún instructor, psicólogo u otra persona nos haya dicho; y con esa respuesta de confección intentamos encarar y resolver el problema. Así, por cierto, no se lo resuelve. Trátase simplemente de otra forma de escapatoria.

Paréceme, entonces, que para entender un problema lo que se requiere no es una respuesta de confección, ni el intento de buscarle solución al problema, sino una consideración directa del mismo; lo cual significa, si así podemos expresarlo, encarar el problema sin el deseo de hallar una respuesta. En ese caso estáis en relación directa con el problema, *sois vosotros* el problema; éste ya no está separado de vosotros mismos. Y eso, según creo, es lo primero que uno debe comprender: que el problema de la existencia, con todas sus complejidades, no es diferente de nosotros mismos. *Nosotros* somos el problema; y mientras lo miremos como algo alejado o aparte de nosotros, nuestra consideración del problema terminará inevitablemente en un fracaso. En cambio, si podemos considerar el problema como cosa propia, no separada de nosotros, o sea como parte de nosotros mismos, podremos tal vez entenderlo de un modo significativo; lo cual quiere decir esencialmente que existe un problema porque no hay conocimiento propio. Si no me entiendo a mí mismo —la total complejidad de mí mismo— carezco de base para pensar. Ese "mí mismo", por cierto, no es de ningún determinado nivel; el "yo" está en todos los niveles, en cualquier nivel que yo lo coloque. De modo, pues, que mientras yo no tenga comprensión alguna de mí

mismo, mientras no me entienda plena y significativamente —lo consciente a la par de lo inconsciente, lo superficial tanto como lo oculto— no tendré, evidentemente, medio alguno de encarar el problema, sea él económico, social, psicológico o de cualquiera otra especie.

El conocimiento de uno mismo es el comienzo de la comprensión del problema. La creencia, las ideas, el saber, carecen en verdad de toda significación sin el conocimiento propio. No habiendo conocimiento propio, todo ello conduce a la ilusión, a toda suerte de complicaciones y estupideces hacia las cuales tan sutilmente podemos evadirnos, como lo hace la mayoría de nosotros. Es por eso que ingresamos a tantas sociedades, a tantas agrupaciones, a tantas organizaciones exclusivas y corporaciones secretas. ¿No está en la naturaleza de la estupidez el ser exclusiva? Cuanto más estúpido es alguien, tanto más exclusivista es en el terreno religioso o en el social; y cada forma de exclusivismo crea sus propios problemas.

Paréceme, pues, que nuestra dificultad para entender los múltiples problemas a que debemos hacer frente —tanto los sutiles como los obvios— surge a causa de la ignorancia de nosotros mismos. Somos *nosotros* quienes creamos el problema; nosotros, que formamos parte del medio ambiente y somos a la vez "algo más", cosa que descubriremos si podemos entendernos a nosotros mismos. Limitaros a afirmar que somos "algo más", algo divino, espiritual; que hay en nosotros algo eterno, una esencia espiritual; todo ello, a mi parecer, es evidentemente una ilusión por ser mera expresión verbal de algo que no conocéis. Es posible que tengáis al respecto un sentimiento, una sensación; pero no se trata de un hecho. Un hecho ha de descubrirse, ha de experimentarse. Mas para que algo sea vivido honda y fundamentalmente, es preciso estar libre de toda creencia.

Si la hay, en efecto, lo que experimentáis resulta simplemente condicionado por nuestra creencia. La creencia engendra su propia experiencia; tal experiencia, por lo tanto, no es verdadera. Es mera respuesta condicionada, la respuesta a una incitación.

Para entender, pues, los innumerables problemas que tiene cada uno de nosotros, ¿no es esencial que haya conocimiento propio? Y ésa es una de las cosas más difíciles: darse cuenta de lo que uno es. Ello no significa aislamiento, retiro. De toda evidencia, conocerse a uno mismo es esencial; pero el conocerse no implica abandono de la convivencia. Y sería sin duda un error el creer que uno pueda conocerse de un modo significativo, pleno, completo, mediante el aislamiento o la exclusión, o recurriendo a algún psicólogo o sacerdote; o que uno pueda aprender en un libro el conocimiento propio. El conocimiento de uno mismo es evidentemente un proceso, no un fin en sí; y para conocerse a uno mismo hay que darse cuenta de lo que uno es en la acción, es decir, en la convivencia. No os descubrís a vosotros mismos en el aislamiento o en el retiro, sino en la convivencia, en vuestra relación con la sociedad, con vuestras esposas, esposos y hermanos, con el ser humano en general. Mas para descubrir cómo reaccionáis, cuáles son vuestras respuestas, necesitáis tener una mente extraordinariamente alerta, agudeza de percepción.

Siendo, entonces, que todo problema es consecuencia de un proceso total y no un resultado aislado, exclusivo, para entenderlo es preciso que entendamos el proceso total de nosotros mismos; y para entendernos a nosotros mismos —no sólo superficialmente, en una o dos capas de la mente superior, sino a través del contenido íntegro de la conciencia, del contenido íntegro de nuestro ser— para entender eso plena y significativamente, debemos percibirlo y expe-

rimentarlo en la vida de relación. Podemos tornar esa convivencia exclusiva, estrecha, limitada, y con ello obstar a nuestro conocimiento propio; o bien podemos observar esa interrelación en su totalidad, darnos cuenta de ella, como medio de autodescubrimiento. Sólo en la convivencia pónese de manifiesto el proceso de lo que yo soy, ¿no es verdad? La convivencia es un espejo en el que me veo tal cual soy; mas como a la mayoría de nosotros no nos agrada lo que somos, empezamos a disciplinar, ya sea positiva o negativamente, lo que percibimos en el espejo de la convivencia. En otros términos, yo descubro algo en mis relaciones con el prójimo, en la acción de la convivencia, que no me es grato. Empiezo, pues, a modificar eso que no me gusta, que percibo como desagradable. Quiero cambiarlo, lo cual significa que ya tengo un modelo de lo que yo debería ser. Y basta que haya un modelo de lo que yo debería ser, para que no haya comprensión de lo que soy. No bien poseo una imagen de lo que yo quiero ser, o de lo que debería ser, o de lo que no debería ser —una norma de acuerdo a la cual quiero cambiar— carezco ciertamente de toda comprensión de lo que soy en ese momento de la convivencia.

Considero de real importancia comprender lo que antecede, pues según pienso, es ahí donde casi todos perdemos el rumbo. No queremos saber lo que realmente somos en un momento dado de la convivencia. Si sólo nos preocupa nuestro propio mejoramiento, no hay comprensión alguna de nosotros mismos, de lo que *es*. Sólo os interesa lograr resultados; y lograr un resultado es al final de cuentas un terrible fastidio, puesto que a nada conduce. Conocer, empero, lo que yo soy, no lo que *debería* ser, resulta extremadamente arduo; y ello porque la mente es muy sutil y está sumamente ansiosa por eludir todo lo que *es*. Así, pues, para entenderos a vosotros mismos —que no sois cosa muer-

ta sino algo viviente— vuestra actitud tiene que ser activamente nueva, y, por lo tanto, no puede haber en ella la afirmación positiva o negativa de una norma.

De ahí que, para entenderse uno mismo —lo cual sólo puede hacerse en la convivencia, no fuera de ella— es preciso que no haya condenación alguna. Si condeno alguna cosa, no la entiendo; o si acepto alguna cosa, tampoco la entiendo. La aceptación es mera identificación con el problema; y la negación o condenación es otra forma de identificación. Si podemos, en cambio, considerar el problema sin condenación ni justificación —es decir, el problema de mí mismo tal como soy en la convivencia, que es acción— entonces existe una posibilidad de entender lo que *es*, y por consiguiente de poner al descubierto lo que *es*.

Dado que nuestros problemas son el resultado del proceso total de nosotros mismos— que es acción en las relaciones con las cosas, con las ideas o con las personas— resulta indispensable que haya conocimiento de nosotros mismos. ¿No es así? Si no me conozco a mí mismo, no poseo ninguna verdadera base para pensar. Puedo pensar, o por lo menos *creo* que puedo pensar. Puedo sustentar opiniones, tener innumerables creencias, pertenecer a esta o aquella sociedad, organización o iglesia, poseer vastos conocimientos. Pero nada de eso, por cierto, constituye una base para el recto pensar. Conduce a la ilusión. Lleva a mayores conflictos y confusión. Para pensar rectamente resulta entonces esencial —¿no es así?— que haya conocimiento propio, el cual consiste en conoceros a vosotros mismos tales como sois de instante en instante; en daros cuenta de todo lo que va ocurriendo, de todas las reacciones íntimas ante cada reto externo y cada experiencia. Pero no podéis conoceros de un modo pleno, completo, profundo, extensivo, si en vosotros hay creencias de cualquier índole, cualquier forma

de adhesión a una experiencia de ayer. Para entender algo os hace falta una mente lozana, no una mente con prejuicios ni atiborrada de experiencia; y para entenderos a vosotros mismos tiene que haber autodescubrimiento. El descubrimiento, evidentemente, sólo puede ser de instante en instante, y por ello mismo debe ser continuo; no, simplemente, pensamiento condicionado a tal o cual norma, por noble que sea, o por absurda y estúpida que sea.

No es, pues, muy fácil percibir el significado íntegro de esa particular experiencia que es la interrelación. Requiere una mente en extremo alerta, penetrante; pero la mente se vuelve lerda al adherirse a una experiencia de ayer; toda creencia entorpece la mente. Como ya lo he dicho, la experiencia conforme a una creencia no hace más que condicionar la mente; y semejante experiencia, aunque resulte muy grata y satisfactoria, limita evidentemente ese extraordinario y extensivo conocimiento de uno mismo que se produce al darse uno cuenta de la propia respuesta en la convivencia. En efecto, si tenéis una experiencia y os aferráis a ella —eso es la memoria— y con ese pensamiento condicionado, con ese recuerdo, enfrentáis un nuevo desafío, es evidente que no comprenderéis dicho desafío. Y la convivencia, sin duda, es desafío. ¿No lo es, acaso? La convivencia no es cosa estática. Y es porque no somos capaces de hacer frente a ese desafío adecuadamente, plenamente, que tenemos problemas. Es porque somos nacionalistas, católicos, protestantes, budistas y Dios sabe cuántas cosas más, o porque pertenecemos a esta sociedad o a aquella agrupación —todas ellas nos limitan— que somos incapaces de enfrentar el reto que surge de continuo. Para hacer frente a un desafío, en efecto, tiene que haber completo conocimiento propio. Y el hecho de confiar en la memoria, en una experiencia del pasado, como medio de descubrir-

nos a nosotros mismos, evidentemente limita nuestro pensamiento, nuestra percepción. Pues al final de cuentas, ¿qué es lo que busca la mayoría de nosotros? Es cierto que tenemos nuestros problemas, que sufrimos angustia económica, que reina enorme inseguridad, que continúan las guerras, la plaga del nacionalismo, el exclusivismo de innumerables cultos y religiones, y nuestro propio deseo de ser exclusivos; pero a despecho de toda esa estupidez, ¿qué es lo que realmente buscamos? Si logramos saber eso quizá seremos capaces de comprender. Porque buscamos de acuerdo a nuestra edad, según el período y las circunstancias de nuestra vida.

¿Lo que buscamos a través de toda esta confusión no es acaso algo permanente, algo duradero, algo que denominamos realidad, Dios, verdad o lo que os plazca? El nombre importa poco; la palabra no es la cosa, ciertamente. No caigamos, pues, en la red de las palabras; dejad eso para los conferenciantes profesionales. Hay por cierto, en la mayoría de nosotros, un anhelo de algo permanente. ¿No es verdad? Buscamos algo a lo cual podamos adherirnos, algo que nos dé confianza, una esperanza, un entusiasmo duradero, una constante certeza, porque en nosotros mismos nos sentimos inseguros. No nos conocemos a nosotros mismos. Mucho sabemos en cuanto a hechos: lo que han dicho los libros; pero no lo sabemos por nosotros mismos, no tenemos al respecto una experiencia directa.

¿Y qué es lo que llamamos permanente? ¿Qué es lo que buscamos y que nos dará —o que esperamos ha de darnos— permanencia? ¿No buscamos felicidad, satisfacción, certeza duradera? Queremos algo que perdure eternamente, que nos satisfaga. Si nos despojamos de palabras y frases, y vamos al fondo de las cosas, eso es lo que queremos. Que-

remos placer permanente, perpetua satisfacción; y a ello le damos el nombre de verdad, Dios o lo que sea.

Queremos, pues, placer. Tal vez esa expresión sea muy cruda, pero eso es realmente lo que queremos: conocimientos que nos den placer, experiencia que nos dé placer, una satisfacción que no se marchite el día de mañana. Y, habiendo hecho experiencia con diversas satisfacciones, todas ellas se han desvanecido; y ahora esperamos encontrar una satisfacción permanente en la realidad, en Dios. Eso, por cierto, es lo que todos anhelamos: los inteligentes y los necios, el teórico y el hombre práctico que lucha por algo. ¿Pero existe satisfacción permanente? ¿Existe algo que haya de perdurar?

Ahora bien: si buscáis satisfacción permanente y le llamáis Dios, o la verdad, o lo que os plazca —el nombre no interesa— debéis por cierto entender aquello que buscáis, ¿no es así? Cuando decís "busco felicidad permanente" (Dios, la verdad o lo que sea), ¿no es preciso también que entendáis al que busca, al buscador? Es posible, en efecto, que no haya tal seguridad permanente, tal dicha perpetua. La verdad puede ser algo enteramente distinto; y yo pienso que *es* absolutamente diferente de aquello que podéis ver, concebir, formular. Antes de buscar algo permanente, entonces, ¿no es evidente que se necesita entender al que busca? ¿El buscador es diferente de la cosa buscada? Cuando decís "busco la felicidad", ¿el buscador es diferente del objeto de su búsqueda? ¿El pensador es diferente del pensamiento? ¿No son un fenómeno conjunto, más bien que procesos separados? Es indispensable, por consiguiente —¿verdad?— entender al buscador antes de intentar descubrir qué es lo que él busca.

Por eso es que a mí me parece tan esencial, tan importante, el entenderse uno mismo; porque en uno mismo está

la totalidad del problema, toda la cuestión. Estipular, formular, que vosotros sois el fin, que sois lo absoluto, que sois Dios, esto o aquello, es evidentemente una "verbalización" que os brinda una escapatoria, mediante la cual os evadís. Decir que sois, o que no sois, lo real o lo falso, carece de sentido porque no tenéis fundamento alguno para pensar tal cosa; sólo podéis pensar rectamente cuando os conocéis a vosotros mismos. Para conoceros, tenéis que daros perfecta cuenta de todo movimiento del pensar; y entonces, en ese estado de percepción, descubriréis si el pensador es diferente de su pensamiento. Si *es* diferente, surgen ante nosotros los múltiples problemas relativos al dominio del pensamiento, y empiezan las tonterías de la disciplina: las meditaciones, la aproximación del pensador al pensamiento. ¿Pero *hay* acaso un pensador diferente de sus pensamientos? ¿El pensador no es el pensamiento? Ellos no son separados sino un proceso único. Por consiguiente, somos pensamiento, no pensadores que "piensan" pensamientos. Y esto —esa percepción de que el pensador es el pensamiento— tiene que ser una experiencia directa; y cuando haya tal experiencia, veremos que existe una posibilidad de avanzar más allá del pensamiento.

El pensamiento, en efecto, es tan sólo la respuesta de la memoria; y lo que la memoria crea, elabora, proyecta, no es lo real. Dios no es el resultado de la memoria, de la educación, del hecho de pertenecer a esta o aquella sociedad o de creer en tal o cual dogma. Todas esas cosas son meros productos del pensamiento, el cual es la respuesta de la memoria, de la experiencia. Mas para descubrir si hay una realidad, si hay algo que sea Dios, es claro que resulta indispensable entenderse primero uno mismo, y no especular acerca de si hay Dios o no lo hay. Toda especulación es una pérdida de tiempo.

Para entender, pues, los problemas a que cada uno de nosotros tiene que hacer frente, por complejos y sutiles que sean, es preciso sin duda comprender que ellos no son cosas exteriores a nosotros, a nuestro pensamiento, sino que dichos problemas son el proceso o el resultado de nosotros mismos. El mundo somos nosotros; el mundo no está separado de nosotros. El problema del mundo es mi problema, vuestro problema, no algo que deba ser tratado aparte. Y para resolver esos problemas —no temporaria ni superficialmente, sino de un modo fundamental y duradero— tiene que haber comprensión de uno mismo; y para entenderse uno mismo es preciso que en la interrelación haya alerta percepción no electiva. Entonces uno se percibe tal cual es; luego puede penetrar en ello de un modo más pleno y profundo. Pero si, condenándoos o mediante aproximación o identificación, os ocultáis a vosotros mismos lo que sois, entonces no hay entendimiento y el proceso del conocimiento propio se ve limitado. Sólo entendiéndose uno mismo plena y completamente, tanto lo consciente como lo inconsciente; sólo cuando la mente está quieta, no *aquietada*, sólo entonces existe una posibilidad de descubrir, de experimentar o de conocer lo real.

Es por ello que la meditación es importante; pero no la meditación a que se entrega la mayoría de nosotros, que es sólo coacción, o aproximación a una idea, o ejercicio disciplinario para hacer que la mente esté serena, lo cual es pueril porque la mente no puede ser aquietada. ¿Quién es el que aquieta la mente? Tal esfuerzo conduce a la ilusión, cosa que analizaremos en otra oportunidad. Mas cuando la mente está en calma, no por efecto de la coacción ni de ninguna especie de aproximación; cuando no es compelida, ni forzada, ni obligada a someterse; cuando la mente está realmente serena por la comprensión de su propio proceso,

sólo entonces existe una posibilidad de descubrir aquello que es eterno. Entonces no necesitáis buscar la verdad. Buscar la verdad es negar la verdad, porque la verdad no puede ser buscada: ella debe venir a vosotros. Y sólo puede venir cuando la mente está serena; no aquietada sino quieta. Y sólo hay quietud, tranquilidad, serenidad, por obra del conocimiento propio.

Se me han comunicado unas cuantas preguntas y trataré de responder algunas.

Pregunta: ¿Habrá otra guerra, y dentro de cuánto tiempo?

KRISHNAMURTI: ¡Queréis que os formule una predicción! Así podréis poner a salvo vuestras inversiones de capital... ¿Pero por qué se hace semejante pregunta? ¿Acaso no sabéis si habrá o no habrá guerra? No por los periódicos, ni por vuestros dirigentes políticos, a los cuales, después de todo, los elegís de acuerdo a vuestra confusión: cuanto más confusos estáis, más caudillos tenéis; y cuanto menor es vuesta confusión y más claridad hay en vosotros —lo que no es cuestión de erudición— menos caudillos necesitáis. ¿No sabéis, pues, por vosotros mismos si habrá o no guerra?

¿Qué entendemos por guerra? La guerra no es sólo la efusión de sangre, dramática y espectacular; ése es el último acto. ¿Acaso no estamos continuamente en guerra con nosotros mismos, y por consiguiente con lo que nos rodea, con el prójimo? No es preciso que se os diga, ciertamente, que estamos en guerra. Lo que nosotros somos, eso hacemos del mundo. La guerra es inevitable mientras seamos nacionalistas: mientras vosotros seáis ingleses y yo sea hindú,

tiene seguramente que haber guerra. Mientras haya fronteras, gobiernos soberanos, ejércitos separados, no podrá dejar de haber guerra. Mientras haya divisiones sociales y económicas, exclusivismos de diferentes clases y castas, tiene forzosamente que haber guerra.

Esto lo sabemos todos. Es posible que hayáis leído una o dos obras históricas y tengáis un conocimiento superficial de la historia. Estas son las causas obvias de la guerra: que una nación quiera ser superior a otra, que un grupo se sienta en inferioridad respecto de otro, que haya prejuicios de color: blancos, negros, trigueños, morados o lo que sea. ¿Cómo creéis que todo esto se produce? Lo que *nosotros* somos, evidentemente, eso proyectamos fuera de nosotros. El mundo es el resultado de nosotros, de nuestra propia proyección. Habrá guerra, pues, mientras seáis nacionalistas, exclusivos en vuestras creencias, aunque seáis "tolerantes". La tolerancia es cosa de la mente, inventada por gente sagaz: cuando amáis no "toleráis". Sólo cuando vosotros y yo dejemos de estar ligados a castas o a clases; sólo cuando no estemos atados a ninguna forma de religión o creencia organizada, sea grande o pequeña; sólo cuando ya no seamos codiciosos de poder, de posición, de autoridad, de bienestar, sólo entonces habrá paz.

La paz no es un resultado de la legislación; la paz no la lograrán las Naciones Unidas. ¿Cómo podrá la ley externa tornaros pacíficos? ¿Cómo podrá la coacción extraña hacer que améis? Y si contáis con que una autoridad externa os torne pacíficos, bondadosos, exentos de codicia, tenéis puesta vuestra esperanza en algo que jamás ha de ser. La guerra, el conflicto –en el nivel físico de la conciencia o en otro diferente, lo mismo da– es inevitable mientras vosotros y yo luchemos por nuestra seguridad particular a través del nacionalismo, de las creencias e ilusiones. No hacemos sino

perpetuar el conflicto en nosotros mismos, y por lo tanto fuera de nosotros.

Como véis, estas cosas las sabemos todos. Todo predicador callejero habla de ellas. Pero no somos pacíficos; no hemos dejado de ser codiciosos. Aunque no seamos codiciosos de dinero, lo somos de otras cosas. Queremos más poder, más expansión personal; anhelamos *ser* algo, ahora o en fecha futura. Todo este sentido de desarrollo jerárquico, social, de evolución interior, evidentemente indica un proceso que en determinado momento conducirá al conflicto, a la guerra, a la destrucción y a la miseria. Todos sabemos estas cosas, mas no preguntamos por qué continúan existiendo. Eso, a no dudarlo, es más importante: averiguar por qué no vivimos lo que sentimos. Probablemente no lo sentimos. Puede ser que vivamos tan sólo en el mundo de las palabras al decir "no tiene que haber guerra; todos creemos en la fraternidad e ingresaremos a diversos organismos que creen en la fraternidad". Por dentro, sin embargo, somos tan corrompidos como el que, sentado en su despacho, elabora planes de guerra; y lo somos porque queremos *ser alguien*, en la familia, en una agrupación, en la sociedad, en la nación. Queremos el poder. No nos contentamos con ser como la nada porque nos arrastran los estímulos externos, el boato, y porque en lo íntimo somos vacíos; y esto último nos causa pavor. Por eso es que acumulamos posesiones, ya se trate de cosas o de ideas. Y sólo cuando nos contentemos con ser como la nada, lo cual no es, en el fondo, el contento de la satisfacción, del letargo, de la inercia, de la estupidez; sólo cuando nos contentemos con *lo que es* –lo cual requiere una extraordinaria comprensión de todas las escapatorias– sólo entonces habrá paz.

Pregunta: ¿Qué es el prejuicio? ¿Cómo, en verdad, podemos vencerlo? ¿Cuál es el estado mental que está libre de todo prejuicio?

KRISHNAMURTI: ¿Es posible vencer un prejuicio? Vencer alguna cosa es superarla una y otra vez. ¿Podemos realmente vencer un prejuicio? ¿O ese triunfo es realmente sustitución de un prejuicio por otro? Nuestro problema, por cierto, no es el de vencer el prejuicio, ya que en ese caso buscamos tan sólo una substitución; es entender el proceso íntegro del prejuicio, todo lo que él implica no sólo verbalmente –en el nivel verbal de la mente– sino de un modo fundamental, profundo. Surge entonces una posibilidad de estar libre de prejuicios. Mas si os esforzáis por vencer uno o varios prejuicios, procuráis tan sólo vencer un dolor, un impedimento, al que llamáis prejuicio.

Ahora bien: ¿qué entendemos por prejuicio? ¿Cuándo está uno libre de prejuicios? ¿Cómo se origina el prejuicio? Una de sus fuentes, evidentemente, es eso que se llama "educación". Los libros de historia están llenos de prejuicios. Toda literatura religiosa está llena de ellos, de creencias inculcadas; y esas creencias, que se crean y se elaboran desde la infancia, conviértense en prejuicios. "Vosotros sois esto y yo soy aquello; vosotros protestantes y yo hindú". De ahí que mi creencia y la vuestra entren en conflicto. Tratáis de catequizarme, de convertirme, y luego yo intento lo mismo. O bien somos "tolerantes": vosotros mantenéis vuestra creencia y yo la mía, y procuramos ser amigos. En otros términos: yo vivo en mi fortaleza de prejuicios y vosotros en la vuestra, y mirando por encima de ellas tratamos de ser amigos, lo cual, aunque se denomine "tolerancia", es en realidad intolerancia. Es, realmente, el modo más absurdo

de pretender trabar amistad. ¿Cómo podemos ser amigos, cómo podemos sentir verdadero afecto, si yo vivo en mi prejuicio y vosotros en el vuestro?

Conocemos, pues, las diversas causas del prejuicio. La ignorancia, deliberadamente cultivada, engendra prejuicios mediante la educación, las influencias del ambiente, la religión, etc. Está, además, nuestro propio deseo de ser exclusivos, de vernos protegidos en nuestras creencias. Es ciertamente bien claro cómo surgen los prejuicios. Nos agrada, asimismo, pensar en términos de raza o nacionalidad, porque ello exige menos esfuerzo que el tratar a la gente como seres humanos individuales. Es más fácil habérselas con la gente cuando uno alberga prejuicios; cuando llamáis a los hombres alemanes, hindúes, rusos, negros o lo que sea, creéis haber resuelto el problema. Pero considerar a cada persona individualmente exige buena dosis de pensamiento, de esfuerzo; y como no queremos hacer eso, decimos: "bueno, les vamos a aplicar un nombre", con lo cual creemos haber comprendido al prójimo.

Ahora sabemos por qué surgen los prejuicios, cómo son engendrados para nuestra autoprotección, lo cual es un proceso de aislamiento. Es mucho más fácil odiar, tener prejuicios, ser limitados; y eso es lo que somos la mayoría de nosotros. Pertenecéis a esta o a aquella sociedad, lo que es una forma de prejuicio. Creéis que vuestra experiencia es superior a la mía, o tan buena como la mía, y, por lo tanto, vuestra experiencia os tiene sujetos. Todo ello indica —¿no es así?— formas de prejuicio, formas de exclusión, salvaguardias de autoprotección que habéis cultivado cuidadosamente. ¿Cómo podréis vencerlas? Cuando las venzáis, les hallaréis substitutos, pues si carecéis de prejuicios sois en extremo vulnerables, sensibles, y sufrís mucho más. Para defendernos, por consiguiente, erigimos muros, ya sea pro-

yectados por nosotros mismos o creados para nosotros por otras personas, los que aceptamos. Y tratar de vencer prejuicios es hallar otras defensas que sean más placenteras, más instructivas, más cultas. Pero siguen siendo prejuicios.

Estar, pues, libre de prejuicios es vivir en un estado de incertidumbre, de inseguridad. Debemos ahora comprender qué entendemos por "inseguridad". Es claro que se necesita una seguridad física razonable, pues de otro modo resulta del todo imposible vivir. Pero esa seguridad física se ve negada cuando buscáis seguridad psicológica; y esto es lo que hacemos. Cuando queremos estar psicológicamente seguros mediante el nacionalismo, las creencias, determinado tipo de sociedad (de izquierda o de derecha), ese deseo psicológico, ese anhelo íntimo de tener certeza, de estar en seguridad, de ser dependiente, es lo que engendra la inseguridad externa. Y es sólo cuando la mente está libre de reacciones autodefensivas –reacciones íntimas de autoprotección– que existe una posibilidad de librarse de prejuicios.

"¿Cuál es el estado mental que está libre de todo prejuicio?" –es la pregunta siguiente. ¿Por qué queréis saber? Creo que deseáis saber eso para experimentarlo, y por consiguiente para convertirlo en un dechado, en algo que es preciso realizar; o queréis comprender en qué consiste estar libre, qué significa para una mente el verse libre de reacciones autodefensivas. Para descubrir tal cosa deberéis experimentarla directamente –¿no es así?– y no limitaros a escuchar mis palabras o las de algún otro. Es decir, deberéis daros cuenta del proceso de vuestro propio pensar y sentir. Y no sólo cuando se dé el caso de que ello os agrade, sino en todo momento; lo cual significa, por cierto, que para estar libre de prejuicios –que son reacciones autodefensivas, ya sea que se las cultive o que surjan instintivamente– tiene que haber clara percepción del proceso de

vosotros mismos en su totalidad. Especular, empero, sobre lo que es el estado mental que está libre de prejuicios, resulta ciertamente vano, ¿verdad? Lo que podemos hacer, entonces, no es preguntarnos cuál es el estado de la mente cuando está libre, sino entendernos a nosotros mismos. Y para entendernos a nosotros mismos tiene que haber percepción sin coacción alguna, en la que no haya justificación ni condenación. Hay que tener la conciencia despierta de un modo natural, sin ninguna clase de temor. En esa alerta percepción revélase el movimiento del pensar y del sentir. Y entonces, cuando la mente está quieta, no *aquietada*, existe una posibilidad de descubrir aquello que es atemporal.

Octubre 2 de 1949.

II

Probablemente la mayoría de nosotros tiene opiniones definidas, o ha llegado a determinadas conclusiones de las que es muy difícil desviarse o que obstan a la consideración de otros puntos de vista. Casi todos, en efecto, hemos vivido muy penosamente, hemos sufrido y hemos llegado a sustentar ciertos conceptos que hallamos difícil cambiar; y si es que escuchamos a otras personas, lo hacemos a través del tamiz de nuestras propias conclusiones y experiencias, de nuestros propios conocimientos, lo que torna extremadamente arduo el entender a otro plena y completamente. Pero, si se me permite insinuarlo, por ahora deberíamos —por esta mañana al menos— hacer de lado nuestras conclusiones y puntos de vista particulares para tratar de considerar juntos los problemas a que tenemos que hacer frente. Nuestra dificultad ha de consistir en que queremos conclusiones, respuestas a los diversos problemas. Si cada problema que se presenta, empero, podemos examinarlo con suficiente inteligencia, es decir, sin estar trabados por conclusiones, sin opiniones definidas, tal vez nos sea dado entender dicho problema plenamente, integralmente.

Uno de los problemas de nuestra existencia es el del individuo en relación con el Estado, ¿no es así? Es posible que si logramos comprender el proceso íntegro del individuo, podamos entender nuestra relación no sólo con una o dos personas sino con muchas, con la "masa", con el país, con el pueblo en su conjunto.

La división entre Estado e individuo paréceme errónea, porque, después de todo, nosotros hacemos del Estado lo que nosotros somos. Proyectamos lo que es cada uno de nosotros. Esto podrá parecer una filosofía muy simple, una idea demasiado sencilla, que no vale la pena examinar. Es que nuestra mente es tan complicada, hemos leído tanto, somos tan inteligentes, tan avisados, que no podemos pensar en un problema de un modo simple. Pero a mí me parece que debemos reflexionar muy directa y simplemente acerca de este problema, porque, en definitiva, sólo se puede comprender plenamente un problema complejo cuando se lo encara de manera negativa. Y entendiendo al individuo y su proceso, comprenderemos tal vez la relación del individuo con el Estado, o con la "masa", o con otro individuo.

Para mí, pues, el problema de la relación entre individuo y Estado puede ser comprendido únicamente cuando entendemos el proceso del individuo. Y ello porque sin el individuo no hay Estado. La "masa" es cosa inexistente; es un expediente político que conviene para varios fines, entre ellos la explotación. A la mayoría de nosotros, asimismo, nos resulta cómodo hablar de "masa" para desentendernos del prójimo. Contemplar el caso de un individuo, de otra persona, en efecto, exige buena dosis de atención, de pensamiento, de consideración, que no estamos dispuestos a acordar; y por eso les llamamos "masa". Pero la "masa" somos nosotros: vosotros y yo.

Para entender en su conjunto esa proyección que denominamos sociedad, con todas sus complejidades, no hay duda de que tenemos que entendernos a nosotros mismos. Pero no estamos dispuestos, la mayoría de nosotros, a comprendernos; es tarea pesada, sin alicientes, y se nos ocurre que carece de gran significación, que el conocimiento propio no conduce a nada. En cambio, si hacemos obra, si contribuimos a obtener determinadas reformas o alteraciones en la sociedad, eso tal vez valga la pena. Existe también la impresión de que, al intentar comprendernos, nos tornaremos egocéntricos, recluidos en nosotros mismos.

El entenderse uno mismo plenamente, entendiendo el proceso íntegro de lo que es el individuo, no requiere aislamiento ni retiro, por cierto, sino comprensión de la convivencia, porque, en definitiva, toda acción es convivencia: no hay acción sin interrelación. Si en mis relaciones con los demás hay antagonismo, codicia, envidia, si están presentes todas las diversas causas que originan conflictos, crearé ciertamente una sociedad que será un resultado de tales relaciones. El entendimiento de mí mismo no es, pues, un proceso egocéntrico; exige, por el contrario, que me dé cuenta de mi relación con los demás. La interrelación, por consiguiente, es el espejo en el que me descubro a mí mismo, en el que me veo, ya se trate de mi relación con uno o con muchos, con la sociedad. Y si aspiro a una transformación radical de la sociedad, tengo evidentemente que entenderme a mí mismo.

Esto podrá parecer más bien pueril, trivial, sin gran significación; pero no creo que sea cosa tan fácil ni que pueda fácilmente hacerse de lado.

Podréis decir: ¿"Qué puede hacer el individuo para influir en la historia"? ¿Con su vida puede él hacer algo? No creo que vayáis a suprimir las guerras de inmediato ni

a lograr un entendimiento mejor entre los diversos pueblos. Pero al menos en el mundo en que vivo, en el de mis relaciones inmediatas –con mi patrón, con mi mujer, con mis hijos o con un vecino– ahí, por lo menos, puedo producir cierta reforma, cierta transformación, cierto entendimiento. Podré no ser capaz de provocar un entendimiento con los rusos, o con los alemanes, o con los hindúes; pero al menos en el mundo en que vivo podrá haber cierta paz, cierta felicidad, algo de amor, de afecto y otras cosas más. Y creo que, si bien ello pueda no afectar ampliamente al mundo en general, yo puedo por lo menos ser un núcleo, un centro de valores distintos, de diferente entendimiento y significación; y eso, tal vez, logrará gradualmente producir una transformación en el mundo.

No nos concierne principalmente, por cierto, transformar al mundo, porque lo que yo hago, lo que vosotros hacéis, surtirá poco efecto. Mas si consigo dejar de ser codicioso –no superficialmente sino en lo profundo– si puedo dejar de ser ambicioso, podré quizá traer a la vida un nuevo aliento, un nuevo entendimiento. Y ésa, por cierto, es la acción más efectiva y directa –¿no lo es, acaso?– para producir una transformación, un cambio radical en uno mismo. Después de todo, así es como empiezan todos los grandes movimientos: por el individuo, por uno mismo. De modo, entonces, que mi relación –o la vuestra, la relación del individuo– con el Estado, puede ser comprendida, y un cambio en esa relación puede sobrevenir, tan sólo cuando yo entiendo el proceso total de mí mismo.

No desechéis esto, por favor, diciendo que es cosa pueril, una tontería que en nada afecta al mundo. ¿Qué es lo que ejerce sobre el mundo un efecto fundamental? ¿Acaso un movimiento de masas? ¿O ese efecto fundamental lo ejercen unos pocos creadores que no son egocéntricos, egó-

latras, imbuídos en sí mismos, que no proyectan ambiciones ni intereses propios, unos pocos que están realmente libres de todo egoísmo?

Para entender esto hay que conocer el propio proceso, hay que ser consciente de uno mismo en la acción, que es la convivencia. Entendiendo lo que somos, encontraremos la solución de los muchos problemas que nos afectan; y se trata no sólo de entender lo que somos en la superficie, en los niveles superiores de la mente, sino de conocer el contenido íntegro de uno mismo, lo oculto además de lo visible, lo superficial a la vez que las muchas capas de nuestra conciencia de las que ahora no nos damos cuenta. Es posible que *sí* tengamos conciencia de ellas en raras ocasiones; pero traer a la mente consciente todo lo oculto, y disolver las intenciones y empeños personales, egoístas, estrechos, estableciendo con ello una recta convivencia, paréceme de la máxima importancia. Eso es lo único, en mi sentir, que vale la pena discutir, dilucidar, vivir: cómo librarse de la codicia, no sólo superficialmente sino en lo íntimo del ser. Porque ésa es —¿verdad?— una de las causas de conflicto: la codicia, no sólo de cosas y posesiones, sino la codicia de poder, de conocimientos, de prestigio. Y entender la codicia exige, por cierto, buena dosis de atención; no para averiguar quién es codicioso, ni para imitar como modelo a una persona que no lo es, sino para darse cuenta de que uno mismo es codicioso, y para seguir y comprender todo lo que esa codicia implica. Porque, evidentemente, la codicia tiene un efecto social: cuando los hombres son codiciosos y persiguen el poder, crean agrupaciones o naciones igualmente codiciosas de poder, de posición, de prestigio, lo cual conduce a la guerra.

¿Es posible estar libre de codicia, y vivir en una sociedad que no es más que el resultado de la codicia, de la

violencia? Pienso que a ese interrogante sólo puede responderse mediante la experiencia directa; no procurando verbalmente estar libre de codicia sino conociendo por experiencia –por experiencia verdadera– la no codicia. La codicia, después de todo, se manifiesta de muchas maneras: la codicia de la verdad, la codicia de posición, la codicia de felicidad y la codicia de lo material, de la seguridad. ¿Se nos niega la seguridad física cuando no hay seguridad psicológica, íntima? ¿No es posible vivir en este mundo sin que cada cual busque su propia seguridad? En verdad, cada uno de nosotros busca seguridad psicológica mucho más que seguridad física. Empleamos las posesiones, la seguridad externa, como medio de seguridad psicológica. Cuando las necesidades físicas se convierten en necesidad psicológica, esa necesidad psicológica destruye la seguridad externa. Podemos analizar esto, que es evidente. Mientras yo use las cosas, las posesiones, la propiedad, como medio de autoexpresión, como medio de agresión, de existencia autoexpansiva, las necesidades adquieren suprema importancia; las cosas, la propiedad, llegan a dominarlo todo porque yo me sirvo de ellas para mi seguridad psicológica íntima.

¿Y por qué queremos estar interiormente seguros? Es esencial que estemos exteriormente, materialmente seguros, pues de otro modo no podemos vivir; ni vosotros ni yo podríamos estar aquí si yo no tuviese alimentación normal, lo mismo que vosotros. Es preciso que tengamos seguridad externa. Pero, en mi sentir, nuestra seguridad se ve anulada, destruida, cuando empleamos la seguridad externa como medio de expansión interior, de íntimo empeño codicioso; porque entonces no usamos las cosas como simples necesidades sino que les impartimos significación psicológica. La propiedad, en tal caso, conviértese para nosotros en un medio de supervivencia psicológica. Después

de todo, los títulos y posiciones, los grados universitarios y la riqueza, son empleados como medio de supervivencia psicológica, de certeza y seguridad psicológicas. ¿No es así? Y mientras busquemos seguridad psicológica mediante las cosas, tiene que haber disputas a propósito de las cosas.

¿Es posible la vida de relación sin certeza psicológica, sin que uno esté interiormente en seguridad? Eso es, después de todo, lo que entendemos por "certeza", "seguridad". La mayoría de nosotros busca seguridad psicológica además de seguridad física, ¿no es así? Debemos tener seguridad física, mucha o poca, según sean el medio ambiente y otros factores. ¿Pero es preciso que haya seguridad psicológica? ¿La necesitamos? Aunque la busquemos, aunque nuestro constante empeño sea el estar interiormente en seguridad, ¿no es ése un proceso errado, un modo falso de encarar la vida? ¿Existe acaso la seguridad interior? Vosotros y yo podemos desearla, ¿pero *existe* algo que pueda llamarse seguridad interior? Cuando quiero estar seguro en la vida de relación —ya sea con una idea, con una persona o con una cosa— ¿encuentro seguridad, certeza íntima, en esas relaciones?

Y si en mi vida de relación estoy en seguridad, ¿es eso convivencia? Si estoy seguro de alguien en su calidad de esposa, de patrón o de amigo mío —seguro en el sentido de utilizar a la persona como medio de seguridad interior para mí— ¿hay acaso convivencia? ¿Hay relación de convivencia entre nosotros cuando yo os utilizo? Mientras me servís de medio para mi seguridad interior, ¿qué relación es la nuestra? Sólo sois instrumentos útiles para mí. No convivo con vosotros; sois muebles para mi uso. En otros términos: en mi fuero íntimo, psicológicamente, soy pobre, vacío, insuficiente; os utilizo, pues, como medio de encu-

brirme, como medio de huír de mí mismo. Y a semejante uso le llamamos "amor", o lo que os plazca.

Damos a esa evasión el nombre de interrelación, ya se trate de nuestra relación con la propiedad, con personas o con ideas. Y no hay duda de que semejante interrelación tiene inevitablemente que engendrar conflictos, sufrimiento y desastre. Y esa es la condición en que vivimos, utilizando al prójimo y a las cosas como medio de encubrir nuestra pobreza interior. Es por ello que las cosas que utilizamos adquieren suprema importancia; la persona, la posesión, la idea, la creencia, tórnanse indispensables para nosotros. Sin ellas, en efecto, estamos perdidos; y por eso queremos más conocimientos, más relaciones personales, más cosas.

Lo que nosotros somos, sin embargo, nunca lo hemos entendido. Y a mí me parece que, mientras busquemos seguridad psicológica, jamás nos comprenderemos a nosotros mismos. Pero si nos damos cuenta de que utilizamos a las personas, a las cosas y a las ideas para huír de nosotros mismos, el percibir esa evasión crea por cierto una interrelación diferente. Entonces la persona, la idea o la cosa ya no es importante en sí misma. No estamos, por lo tanto, tan ligados a las cosas, a la gente, y surge un modo inteligente de encarar la cuestión de la propiedad. Pero no puedo encararla inteligentemente mientras use la propiedad como medio de encubrir mi pobreza interior; y ello porque, mientras estemos apegados a las cosas, *somos* esas cosas. Mientras estéis apegados a la propiedad, *sois* la propiedad, no un ente "espiritual"; esto no es más que una serie de patrañas. Mientras estéis apegados a una creencia, sois esa creencia. Mientras estéis apegados a una persona, sois esa persona. Y nos apegamos tan desesperadamente porque en nosotros mismos somos vacíos, no somos nada.

Por miedo a esa vacuidad nos aferramos a las cosas externas, a las ideas, a ideales que son una proyección de nosotros mismos.

Este asunto de la convivencia, entonces, no puede ser comprendido superficial o verbalmente, ni se lo puede leer en los libros. Su significación integral, con sus intrincamientos y su extraordinaria profundidad, sólo puede comprenderse cuando somos conscientes de nuestras relaciones mutuas. Lo que son esas relaciones, eso es la sociedad. Hablar, simplemente, sobre fraternidad, carece de todo sentido si uno no se entiende a sí mismo. Aunque ingreséis a tal o cual sociedad o forméis agrupaciones con fines de fraternidad, mientras os sirváis de una sociedad, de las personas o de las cosas como medio de seguridad interior para vosotros, inevitablemente engendraréis más conflictos, más ilusiones, mayor sufrimiento en el mundo. Eso es lo que está ocurriendo. Así, exactamente, el nacionalismo –empleado como medio de encubrir la propia pobreza interior y de identificarse con determinado país– conduce a la guerra.

Lo importante es la propia comprensión y el enfrentarse cara a cara con uno mismo, con esa pobreza que eludimos, con esa vacuidad que todos esquivamos. Y cuando entendemos eso, cuando lo experimentamos realmente sin condenarlo, cuando estamos plenamente en contacto con esa vacuidad, sólo entonces existe una posibilidad de ir más allá y de descubrir lo que es la verdad, o lo que es Dios.

Hay varias preguntas, e intentaré contestar algunas.

Pregunta: He procurado enérgicamente abandonar la bebida, pero sin lograrlo. ¿Qué tendría que hacer?

Krishnamurti: Como es sabido, cada uno de nosotros tiene sus escapatorias. Vd. se dedica a la bebida y yo sigo

a un Maestro. Otro es afecto a la erudición y yo a las diversiones. Todas las escapatorias son similares —¿verdad?— ya sea que uno se dé a la bebida, o que siga a un Maestro, o que se aficione al saber. Todas son la misma cosa, ciertamente, porque la intención, el propósito, es evadirse. Es posible que la bebida tenga cierto valor social, o que sea más nociva; pero yo no estoy nada seguro de que las escapatorias "idealistas" no sean peores. Son mucho más sutiles, más ocultas; y es más difícil darse cuenta de ellas. Un hombre adicto a los ritos, a las ceremonias, no se diferencia del hombre adicto a la bebida, pues ambos procuran evadirse con ayuda de estimulantes.

Y yo pienso que es posible acabar con las escapatorias tan sólo cuando uno se da cuenta de que se está evadiendo, de que emplea todas esas cosas —bebida, Maestros, ceremonias, erudición, amor a la patria, o lo que sea— como estimulantes, como sensaciones para alejarse de sí mismo. Después de todo, hay diversas maneras de abandonar la bebida. Pero si Vd. se contenta con dejar de beber, podrá aficionarse a otra cosa. Podrá hacerse nacionalista, o buscar un instructor del otro lado del mundo, o volverse excéntrico en materia de ideas.

El motivo de toda escapatoria, por cierto, es evidente: estamos descontentos de nosotros mismos, de nuestra situación, tanto en lo extremo como en nuestro fuero íntimo. Por eso tenemos muchos modos de evadirnos; y se nos ocurre que comprenderemos y disolveremos la escapatoria, la afición a la bebida, cuando descubramos su causa. ¿Pero dejamos de evadirnos cuando descubrimos la causa de la evasión? Cuando sé que me entrego a la bebida porque riño con mi esposa, o porque tengo un empleo detestable; cuando descubro la causa, ¿abandono acaso la bebida? Por cierto que no. Sólo dejo de beber cuando establezco buenas

relaciones con mi mujer, con el prójimo, y suprimo el conflicto que causa mi sufrimiento.

Para expresarlo en términos diferentes: mientras yo busque autorrealización, mi propia plenitud —búsqueda que lleva implícita la decepción— tiene que producirse una escapatoria. Mientras me vea frustrado, tengo que hallar una salida. Cuando yo quiero *ser* algo —político, dirigente, discípulo de un Maestro, cualquier cosa— mientras quiera ser algo, abro las puertas a la frustración; y como el verme frustrado me resulta doloroso, busco una salida a esa situación en la bebida, en un Maestro o en las ceremonias, o convirtiéndome en un político. No importa que sea lo uno o lo otro; todo eso es lo mismo.

Surge, pues, este interrogante: ¿existe la autorrealización? ¿Puede el "yo" ser algo, convertirse en algo? ¿Y qué es ese "yo" que quiere llegar a ser tal o cual cosa? El "yo" es un manojo de recuerdos, una cadena de recuerdos en reacción con el presente; yo soy un resultado del pasado en conjunción con el presente. Y ese "yo" quiere perpetuarse a través de la familia, o de un nombre, o de la propiedad, o de las ideas. El "yo" es simplemente una idea, una idea que resulta satisfactoria, que brinda sensaciones; y a eso la mente se aferra. La mente *es* eso. Y mientras la mente busque realización en calidad de "yo", tiene evidentemente que verse frustrada; mientras yo me dé importancia a mí mismo porque "soy algo", tiene que haber decepción; mientras yo sea el centro de todo, de mis pensamientos, de mis reacciones, y me considere importante, tengo que sentirme frustrado. Tenemos, por consiguiente, que experimentar dolor; y de ese dolor procuramos huir de mil maneras. Y todos los medios de escape son semejantes.

No nos preocupemos, pues, por las formas de evasión, ni averigüemos si la vuestra es superior a la mía Lo esen-

cial es comprender que, mientras uno busque plenitud, realización en el "yo", tiene que haber lucha y continuo dolor; y esa miseria no puede evitarse mientras el "yo" sea importante.

Pero Vd. me dirá: "¿Qué tiene que ver la bebida con todo esto? No ha respondido Vd. a mi pregunta de cómo abandonar la bebida". Yo creo que el problema de la bebida, como cualquier otro problema, sólo puede ser entendido y suprimido cuando uno entiende el proceso de sí mismo, cuando existe el conocimiento propio. Y esa comprensión de sí requiere constante vigilancia; no una conclusión, algo a lo que uno pueda asirse, sino una percepción constante de todo movimiento del pensar y del sentir. Y semejante vigilancia es cansadora, por lo cual exclamamos: "¡Oh, no vale la pena!". La hacemos de lado y, por consiguiente, acrecentamos el sufrimiento, el dolor. Pero, a no dudarlo, sólo entendiéndonos a nosotros mismos como proceso total, resolveremos los innumerables problemas que se nos presentan.

Pregunta: Encuentro imposible creer en Dios. Soy hombre de ciencia, y, sin embargo, mi ciencia no me satisface en modo alguno. No consigo creer en nada. ¿Es esto tan sólo cuestión de "condicionamiento"? De ser así, ¿es la fe en Dios algo más real? ¿Cómo puedo llegar a tener esa fe?

KRISHNAMURTI: ¿Por qué creemos? ¿Qué necesidad hay de creer? Esto no significa que no debáis creer; tal no es el problema. ¿Por qué creemos? El creer puede tan sólo condicionar la experiencia. Lo que creo, por cierto, eso experimento. Si creo en Dios, eso es lo que experimentaré. Pero semejante experiencia no es la realidad; es tan sólo una experiencia autoproyectada.

Entonces resulta importante —¿no es así?— averiguar por qué creemos. ¿Mediante la creencia es posible encontrar, descubrir algo? ¿O la mente sólo está capacitada para descubrir cuando no se halla sujeta, atada a una creencia o a una conclusión? ¿Pero por qué creemos en Dios? Evidentemente, porque vemos que todo lo que nos rodea es efímero, todo cambia en torno nuestro, todo sufre destrucción, llega a su fin: nuestros pensamientos, nuestros sentimientos, nuestra existencia; y queremos algo que sea permanente, duradero, constante. O creamos esa permanencia en nosotros mismos, denominándola alma, "Atman" o lo que os plazca, o bien proyectamos esa demanda de permanencia hacia una idea a la que llamamos Dios.

Las ideas jamás pueden ser permanentes. Podrá agradarme que una idea sea permanente, pero ella en sí no lo es. Puedo querer perpetuidad; pero mientras la quiera, engendro una perpetuidad que es inexistente. Y la creencia, la fe en Dios, es simplemente la reacción, la respuesta, de una persona que busca perpetuidad. Su creencia, por consiguiente, condiciona su experiencia. Esa persona dice: "Yo sé que hay Dios; he experimentado ese extraordinario sentimiento". Pero no hay duda de que tal experiencia, basada en el deseo de perpetuidad, es una experiencia proyectada por uno mismo, y, por lo tanto, no es una experiencia de la realidad. Y lo que es real puede encontrarse tan sólo cuando ya no existe búsqueda alguna de seguridad, de permanencia, es decir, cuando la mente está totalmente serena, libre de todo requerimiento

Mientras creamos, pues, jamás podremos descubrir. Para descubrir lo que es real, lo que es Dios —sea cual fuere el nombre que os plazca darle— tiene que haber libertad. Hay que estar libre del miedo, libre del deseo de sentirse interiormente en seguridad, libre de ese temor a lo desco-

nocido. Y sólo entonces, por cierto, es posible experimentar lo que ese "algo" pueda ser, saber si existe tal Dios. Pero el que cree en Dios, o el que no cree, si se aferra a esa conclusión se halla evidentemente en las redes de lo ilusorio. Yo puedo conocer ese "algo", entenderlo, vivirlo directamente, sólo cuando no estoy encerrado en mí mismo, cuando no me hallo condicionado por creencias ni temores, por la codicia, por la envidia, etc.

La creencia, evidentemente, destruye la vivencia de la realidad. Y es sumamente difícil pensar de aquel modo, pues la mayoría de nosotros estamos muy condicionados en la creencia —el sabio tanto como vosotros y yo— porque a todos el creer nos brinda satisfacción. Si no hallo satisfacción en las cosas, en la gente, en las ideas, engendro una superidea, o sea Dios. Y a ella me adhiero porque es mucho más satisfactoria, más grata. La búsqueda de satisfacción, entonces, tiene inevitablemente que erigir barreras, y a esas barreras nos aferramos. Vosotros sois creyentes o incrédulos; mas si vosotros y yo queremos verdaderamente comprender si hay o no una realidad, Dios, algo no elaborado por la mente ni que sea un resultado de la sensación o de la búsqueda de sensación —si queremos descubrir tal cosa, es peciso que entendamos el proceso de la sensación. Porque la creencia nos brinda sensación, como lo hace la bebida, y a esas sensaciones nos apegamos; y esas sensaciones son autoproyectadas. Con nuestra propia mente elaboramos la imagen de Dios, y a ella nos aferramos.

Mas si vosotros y yo anhelamos realmente experimentar, vivir, ese "algo" que no se puede denominar, que no es del tiempo, no podemos adherirnos a creencias que son imágenes proyectadas por nosotros mismos; porque ninguna cosa que nombremos es lo real, sino un producto de la memoria, de nuestro "condicionamiento". Y si ello per-

tenece al tiempo, sigue formando parte de la mente, pues la mente es resultado del pasado, de las diversas influencias de la sociedad, del ambiente, de la educación, etc. Si entendemos, pues, el proceso del tiempo, de la denominación; si entendemos las condiciones que existen en nosotros, las influencias a que nos hallamos sujetos, esa comprensión lleva serenidad a la mente.

Como ya lo he dicho, a la mente no se la *aquieta*. Cuando aquietáis la mente, ésa es una una mente muerta. Cuando disciplináis la mente para que esté serena, aunque superficialmente pueda estarlo, ella sigue en estado de agitación como el niño al que se lo pone cara a la pared. Mas cuando entendemos el proceso íntegro de la creencia, los estimulantes, el deseo de estar en seguridad, la búsqueda de permanencia; cuando entendemos la verdad de todo eso plenamente, no apenas de un modo superficial o verbal, sino viviéndolo realmente, entonces la mente *está* quieta y no necesitáis *aquietarla*. De nada sirve aquietar la mente. *Vosotros* sois la mente; vosotros sois el pensamiento a la vez que el pensador. Pero si el pensador se separa e intenta controlar su pensamiento, ello conduce a la ilusión.

Todo esto, pues, lo véis, lo entendéis y lo experimentáis directamente; y entonces la mente está quieta. Y en esa quietud sabréis si existe o no Dios, la realidad; en esa serenidad, en ese silencio, lo sabréis. Antes de eso, especular acerca de si hay o no Dios, o preguntaros si el Maestro que seguís es o no el verdadero, todo ello me parece sumamente pueril, falto de madurez. Pero el vivir la realidad no es algo que pueda ser imaginado, sobre lo cual se puede especular. Es tan sólo en el estado de *vivencia* que hallaréis lo real; pero buscar la fe como estimulante, como medio de eludir nuestra diaria vida de relación, tiene forzosa-

mente que conducir a lo ilusorio, sea cual fuere el nivel a que os plazca situar la ilusión.

Para descubrir, pues, es obvio que debe haber libertad: hay que estar libre de codicia. Y tanto si Vd. es hombre de ciencia y yo un lego, como si yo soy ignorante y Vd. lleno de conocimientos, ambos podemos encontrar aquella realidad tan sólo conociéndonos a nosotros mismos. Y con la comprensión de nosotros mismos nos llega la serenidad, pues el conocimiento propio trae sabiduría. Y sólo en la sabiduría está la serenidad, no en la erudición ni en las ideaciones y los pasatiempos intelectuales. En las ideas no hay serenidad. Esa quietud se produce tan sólo cuando la mente deja de perseguir sus propias proyecciones. La vivencia de la realidad no es cosa que haya de sernos transmitida: no hay Maestro ni salvador que pueda dárosla. Advierte tan sólo con la profundidad de la comprensión de nosotros mismos.

Pregunta: Si lo que constituye el tema de sus pláticas es cosa tan rara, y, según parece, destinada sólo a unos pocos en raras ocasiones, ¿con qué objeto nos habla Vd. a nosotros? ¿Puede Vd. realmente ayudarnos, ayudar a la masa?

KRISHNAMURTI: Yo pienso que el propósito de mis pláticas es muy claro. Para mí, por lo menos, lo es. No hablo con el fin de explotaros. Tampoco lo hago para divertirme, ni me siento perdido si no hablo. No es por eso. Yo os hablo por una razón sencilla: porque, en mi sentir, vosotros y yo podemos ayudarnos mutuamente a entender nuestros problemas. No hablo porque me sienta hombre superior, hombre que haya realizado tal o cual cosa. Conversando acerca de los innumerables problemas que se nos presentan

—problemas de la convivencia, ya que no hay otros— podemos entenderlos. Podemos dilucidarlos tranquilamente, libres de toda parcialidad; o siendo parciales, teniendo prejuicios, podemos darnos cuenta de esa parcialidad y esos prejuicios.

Después de todo, estamos empeñados en establecer relaciones entre nosotros —entre vosotros y yo—. Si yo os utilizo, o si vosotros me utilizáis, no tenemos relación alguna. En ese cas vosotros me explotáis y yo os exploto. Pero si cada cual procura entender el problema que es él mismo, estableceremos verdaderas relaciones. Entonces, al debatir estos temas —no de un modo intelectual ni verbal— tal vez podremos explorarnos a nosotros mismos, vernos tal cuales somos; porque, en definitiva, la convivencia es un espejo en el que me veo tal cual soy, es decir, si *quiero* verme. Mas como a casi todos nos desagrada ver *lo que es*, hacemos de nuestras relaciones una farsa. La convivencia se convierte entonces en una evasión.

Si no deseáis evadiros por mi intermedio —o yo por el vuestro— es posible que, entendiendo juntos los diversos problemas, nos veamos a nosotros mismos tal cuales somos, ya se trate de uno o de muchos. Para mí no hay tal "masa". La masa somos vosotros y yo. Creemos entender a la gente cuando les llamamos alemanes, rusos, ingleses o hindúes. Es una mente perezosa la que hace eso, una mente sin consistencia la que dice "oh, Vd. es hindú", o bien, "es Vd. inglés". Porque es mucho más fácil —¿verdad?— aplicar a alguien un calificativo y en seguida pensar: "a ése lo entiendo". Pero si no os doy nombre alguno, tengo que miraros mucho más de cerca; tengo que ver vuestra cara, estudiar los movimientos individuales de vuestro pensamiento. Tengo que darme cuenta de vosotros como individuos.

Tratándoos como "masa", en cambio, puedo bombardearos con toda facilidad y aniquilaros.

Para ayudar, pues, a alguien, no tengo que verlo en calidad de esto o aquello, ni como miembro de tal o cual nacionalidad, sino tal como es en sí mismo. No lo puedo ver tal cual es si yo, por mi parte, soy esclavo de mi mezquino nacionalismo, de mis sociedades, de mis creencias y ridículas supersticiones, de mis desatinos. Para entendernos los unos a los otros, entonces, tenemos que mirarnos bien claramente. Es decir, para entendernos tengo que entenderme, tengo que conocerme a mí mismo; tengo que verme con toda claridad en mi relación con vosotros. Y sólo entonces existe una posibilidad de que nos ayudemos mutuamente.

Octubre 9 de 1949.

III

Considero bastante evidente que, para entender un problema complejo —sobre todo un problema psicológico— se requiere una mente muy serena, una mente que esté quieta, pero no en una quietud forzada; una mente que sea apacible, silenciosa, para poder comprender directamente el complejo problema y su solución.

Lo que impide esa quietud mental es indiscutiblemente el conflicto. Casi todos nos hallamos en medio de un tumulto, preocupados por mil cosas, ansiosos con respecto a la vida y la muerte, nuestra seguridad y nuestras relaciones. Hay constante agitación; y es natural que sea en extremo difícil, para una mente así perturbada, entender los problemas sociales y psicológicos en continuo aumento. Sin embargo, para comprender cualquier problema de un modo completo, resulta indispensable —¿verdad?— una mente en silencio, imparcial, capaz de ser libre y estar serena para que el problema pueda revelarse, ponerse al descubierto. Y ninguna mente puede hallarse en esa quietud habiendo conflicto.

Ahora bien: ¿qué es lo que produce el conflicto? ¿Por

qué nos hallamos en conflicto cada uno de nosotros y, por lo mismo, la sociedad, el Estado, el mundo entero? ¿Por qué? ¿De dónde surge el conflicto? Cuando el conflicto cesa, es claro que la mente puede estar en paz; pero una mente en pleno conflicto no puede estar tranquila. Y deseando tranquilidad, cierta sensación de paz, procuramos eludir el conflicto de mil maneras: dedicándonos al servicio social, abandonándonos a algún ritual o a alguna clase de actividad, mental o física. Pero es obvio que las escapatorias conducen a la ilusión y a mayores conflictos; sólo llevan al aislamiento, y, por consiguiente, a una mayor resistencia. Mas si uno no se evadiese, o si se diera cuenta de las evasiones —lo que tornaría posible entender de un modo inmediato el proceso del conflicto— habría tal vez quietud mental.

Considero, pues, esencial, ver que una mente serena es necesaria. Pero esa tranquilidad no ha de forzarse, ni por su causa la mente ha de quedar aislada, encerrada. Tampoco ha de ser una quietud adherida a determinada idea, y, por consiguiente, enclaustrada en dicha idea o en una creencia. Tal quietud no es la realidad. Es la muerte, porque no hay ningún proceso creativo en ese aislamiento dentro de uno mismo.

Si pudiésemos, pues, comprender el proceso del conflicto y cómo éste surge, habría quizá una posibilidad de que la mente sea libre y esté serena. Mas la dificultad para entender el conflicto estriba en que la mayoría de nosotros estamos muy impacientes por alejarnos de él, por superarlo, por hallar una salida, por descubrir su causa; y yo no creo que baste buscar o descubrir la causa del conflicto para encontrarle solución. Mas si uno logra entender el proceso total del conflicto, mirarlo desde todos los puntos de vista, psicológicos a la vez que fisiológicos; si uno tiene la pacien-

cia de investigar silenciosamente, sin condenación ni justificación, entonces será quizá posible entender el conflicto.

El conflicto, después de todo, surge del deseo de ser algo, de ser otra cosa que lo que *es*. Este constante deseo de ser otra cosa que lo que *es*, es una de las modalidades del conflicto, lo cual no significa que deberíamos estar contentos con lo que *es*; uno nunca lo está. Mas para comprender lo que *es*, debemos entender ese deseo de ser otra cosa que lo que *es*. Soy tal o cual cosa –feo, codicioso, envidioso– y deseo ser otra cosa, lo opuesto de lo que *es*. Ahí está, por cierto, una de las causas de conflicto: esos deseos opuestos y contradictorios de que estamos hechos.

Creo que el mero hecho de observar el conflicto, de darse cuenta de su proceso, es en sí mismo libertador. Es decir, si nos damos simplemente cuenta de lo que *es*, sin rozamiento ni preferencia alguna; y si también nos damos cuenta del deseo de huir de lo que *es* hacia el ideal autoproyectado (y todos los ideales son de hechura propia y, por consiguiente, ficticios, ilusorios) ; si nos damos simplemente cuenta de todo eso, esa percepción misma es lo que traerá quietud a la mente. Y entonces podréis proseguir con lo que *es*; entonces habrá una posibilidad de entender lo que *es*.

Pero el conflicto tiene significación mucho mayor que el mero choque de los opuestos. El conflictó se produce –¿no es así?– al aproximarse la acción a una idea. Tratamos siempre de acercar la acción a una creencia, a un ideal, a una idea. Tengo cierta idea de lo que yo debería ser, de lo que el Estado debería ser, y procuro vivir de acuerdo a ese ideal. El conflicto, por lo tanto, surge con la tentativa de tender un puente entre la idea y la acción. ¿Pero es posible conectar la idea y la acción? La acción es algo real, efectivo, ¿verdad? Sin acción no puedo vivir. ¿Pero

por qué tengo yo que ajustar la acción a una idea? ?Acaso la idea es más real que la acción? ¿Tiene la idea más sustancia que la acción? ¿La idea es más verdadera que la acción? Y, sin embargo, si nos observamos veremos que toda nuestra acción se basa en la idea. Primero tenemos la idea, y luego viene la acción. Sólo rara vez se da el caso de una acción que sea espontánea, libre, sin una idea que la limite.

¿Por qué existe esa división de idea y acción? Si podemos entender eso, tal vez logremos poner fin radicalmente al conflicto; porque el conflicto, indiscutiblemente, no es la senda que lleva al entendimiento. Si yo rompo con vosotros, si estoy en conflicto con vosotros, con mi esposa, con la sociedad, con mis semejantes (cercanos o distantes), no puede haber comprensión. ¿Produce comprensión la lucha entre tesis y antítesis, entre los opuestos? ¿La síntesis surge del conflicto? ¿O hay entendimiento cuando no hay conflicto? Procuramos traducir ese entendimiento en acción, de la cual surge nuevamente el conflicto. Dicho de otro modo: cuando existe facultad creadora, cuando tenemos ese sentimiento creativo, no hay lucha alguna, hay ausencia de lucha, lo cual significa que el "ego", el "yo", con todos sus prejuicios y "condicionamiento", no está presente. En ese estado, cuando no hay "yo", existe la facultad creadora; y ese sentimiento creativo, ese estado creativo, tratamos de expresarlo en la acción mediante la música, la pintura o lo que sea. Entonces empieza la lucha: el deseo de reconocimiento y todo lo demás.

El estado creativo, ciertamente, no exige lucha; por el contrario, cuando hay lucha no hay estado creativo. Cuando el "ego", el "yo" está totalmente ausente, existe una posibilidad de que ese estado creativo se manifieste. Y mientras predomine la idea, tiene que haber lucha y tiene que haber

conflicto. Es decir, el dar forma a la acción de acuerdo a la idea tiene que promover conflictos. Si logramos, pues, entender por qué la idea predomina en nuestra mente, tal vez podremos encarar la acción de un modo diferente.

A la mayoría de nosotros nos preocupa cómo vivir de acuerdo a una idea. Primero tenemos la idea: cómo ser noble, bueno, espiritual y otras cosas más, y luego tratamos de vivir conforme a esa idea. ¿Por qué hacemos tal cosa? Primero establecemos una norma mental, que denominamos "idea" o "ideal", y de acuerdo a la misma tratamos de vivir. ¿Por qué? ¿Todo el proceso de la ideación no se origina por intermedio del "ego", del "yo"? ¿El "yo" no es una idea? No hay "yo" aparte de la idea del "yo". El "yo" crea la norma. El "yo" es una idea, y de acuerdo a esa idea vivimos, procuramos actuar.

La idea, pues, es primordialmente un resultado de la importancia del "yo", ¿no es así? Y habiendo establecido la importancia del "yo" y de "lo mío", la norma de conducta, procuramos vivir en armonía con ella. La idea, por consiguiente, controla la acción y estorba la acción. Tomemos como ejemplo la generosidad, la completa generosidad —no la generosidad de la mente, sino la del corazón. Si uno viviera en consonancia con ella, correría grandes peligros, ¿verdad? Si uno fuera a actuar de un modo completamente generoso, ello acarrearía toda clase de choques con las normas existentes. Entonces interviene la idea y controla la generosidad. Y es más seguro vivir conforme a la idea de la generosidad que obedeciendo a la generosidad del corazón.

De modo, pues, que cuando la idea predomina, es obvio que buscamos seguridad, protección, comodidad, exclusión, aislamiento, y que por lo mismo engendramos más rozamientos. Nada, en efecto, puede vivir en el aisla-

miento: ser es estar relacionado. La idea trae aislamiento; no así la acción. Y nuestro conflicto es siempre entre idea y acción. Yo pienso que si podemos entender este proceso de la ideación, si podemos entendernos a nosotros mismos —no superficialmente sino el proceso íntegro de nosotros mismos, lo consciente a la par de lo inconsciente— quizá podremos entender el conflicto. En resumidas cuentas, el conflicto se produce porque el "yo" es importante, ese "yo" que se identifica con la patria, con la creencia que uno profesa, con determinado nombre de familia. Esa es la fuente de todo conflicto —¿verdad?— porque el "yo" siempre busca aislamiento, exclusión. La acción que se basa en la idea de exclusión tiene forzosamente que causar conflicto, del cual procuramos escapar consciente o inconscientemente; y por eso el conflicto se acrecienta.

Para entender, pues el conflicto, paréceme importante conocer el proceso íntegro del propio pensar, y que nos demos cuenta de cómo, en la vida práctica de todos los días, procuramos aproximar la acción a una idea. ¿Puede uno vivir sin idea? ¿Es posible vivir sin el "yo"? Real y fundamentalmente, esto equivale a preguntar: ¿puede uno vivir en este mundo monstruosamente horrible, lleno de conflictos, sin el pensamiento del "yo"? Creo que a esto puede responderse de un modo práctico, no teórico, sólo cuando uno entiende el proceso del "yo", lo que constituye el "yo". Uno ve que estas modalidades tortuosas, las contradicciones, las negativas, las aproximaciones, todo ello pertenece al tipo autoproyectado de una idea. De modo, pues, que al conocerse uno mismo totalmente —no en uno u otro nivel de la conciencia sino como proceso total que prosigue constantemente— y al darse cuenta de tal proceso, ocurre por cierto que uno se ve libre del "yo"; y sólo entonces es posible que la mente esté en silencio.

Sólo cuando el "yo" está ausente existe para la mente una posibilidad de estar serena, y por lo mismo de comprender, de recibir aquello que es eterno. Pero el forjarse una imagen de la eternidad, el concebir una idea o sustentar una creencia al respecto, es realmente autoproyección; es una mera ilusión, carece de toda realidad. Para que lo atemporal *sea*, es obvio que deben cesar enteramente las operaciones, las elaboraciones, las proyecciones del "yo". Y el cese de esa autoproyección es el comienzo de la meditación —¿verdad?— porque la meditación se inicia con el entendimiento de sí; y sin meditación no hay posibilidad de entender el "yo". Si no se comprende el proceso del "yo", no hay base para el pensamiento, para el recto pensar. Aproximar simplemente la acción a una idea o a un ideal, es absolutamente vano. En cambio, si logramos entendernos a nosotros mismos en la acción, que es la convivencia en la vida diaria (relación con la esposa, con el esposo, etc.); si nos damos cuenta del modo cómo hablamos a nuestros criados, de nuestro estiramiento y vanidad, de nuestro nacionalismo, de los prejuicios, codicias y envidias de nuestra diaria existencia; si nos damos cuenta de toda esa acción en la convivencia, habrá empezado la meditación. Eso hay que entender, no el "ego" que situamos a un nivel superior, el cual está aún en los dominios del pensamiento y, por lo tanto, sigue formando parte del "yo". Y en el entendimiento de esa acción del "yo" está ciertamente la serenidad. Sólo cuando la mente está verdaderamente quieta, no aquietada; sólo cuando no se ve compelida ni se ajusta a nada sino que *está* quieta, sólo entonces surge una posibilidad de descubrir aquello que es eterno.

Pregunta: ¿Quisiera Vd. decirnos qué es, en su opinión, la verdad que nos libertará? ¿Qué significa esta afirmación suya: "La verdad debe venir a vosotros; no podéis buscarla"?

KRISHNAMURTI: Es indudable que, por el hecho de comprender qué es lo falso, qué es lo ilusorio, qué es la ignorancia, la verdad se manifiesta. ¿No es así? No tenéis que buscarla, porque el instrumento con que buscáis es el pensamiento. Si soy codicioso, envidioso, lleno de prejuicios, y trato de buscar la verdad, mi verdad será evidentemente el resultado de la codicia, de la envidia, del prejuicio, y, por consiguiente, no es la verdad. Todo lo que puedo hacer es percibir qué es falso, darme cuenta de que soy condicionado, codicioso, envidioso. Eso es todo lo que puedo hacer: darme cuenta de ello imparcialmente. Entonces cuando en virtud de tal percepción me libro de la codicia, surge la verdad. Mas si *buscamos* la verdad, el resultado será sin duda la ilusión. ¿Cómo podríais buscar la verdad? La verdad tiene que ser algo desconocido para una mente que está enredada en lo falso, y nosotros lo estamos por el hecho de estar condicionados, en lo psicológico al igual que en lo fisiológico; y una mente condicionada, haga lo que haga, no puede en modo alguno medir lo inconmensurable.

Estas no son meras palabras. Podéis comprobar la verdad de lo que os digo si estáis realmente dispuestos a escuchar como se debe. ¿Cómo puedo yo, estando condicionado por la creencia, por el miedo, por mi nacionalismo, por mis prejuicios, y de mil maneras por la codicia y la envidia; cómo puedo ver la verdad? Si algo veo, será una autoproyección. Lo que el "yo" busca es evidentemente una creación

de él mismo, y, por lo tanto, es engañoso. Y el ver que ello es verdadero, el percibir la verdad de lo que acabo de decir, es ya un proceso de liberación; lo es de por sí el ver tal cosa, el darse cuenta de que ni la codicia ni la envidia podrán jamás encontrar lo que es verdadero. Bastará ver eso, observarlo, darse cuenta de eso en silencio, no sólo para quedar libre de codicia, sino para comprender lo que es verdadero.

De modo, pues, que los que intentan buscar la verdad caerán sin duda alguna en la ilusión. La verdad tiene que venir a vosotros; no podéis perseguirla, no podéis darle caza. Porque, en resumidas cuentas, ¿qué es lo que todos queremos? Queremos satisfacción, solaz, seguridad interior, paz; y eso es lo que buscamos. Le llamamos "verdad"; le aplicamos un nombre. Lo que buscamos en diferentes formas, a diferentes niveles, es satisfacción, no la verdad. La verdad sólo puede manifestarse cuando el deseo de satisfacción, de seguridad, ha llegado a su fin; y ello es extremadamente arduo. Y como casi todos somos perezosos, inactivos, pretendemos buscar la verdad y formamos sociedades, organizaciones en torno de ella.

La único que podemos hacer, pues, es darnos cuenta de nuestros propios apetitos, deseos y vanidades, sin que importe el nivel a que los situemos; es ser conscientes de todo eso y vernos libres de ello, lo que significa estar libres del "yo". Entonces no necesitáis buscar la verdad; entonces la verdad vendrá a vosotros porque el terreno está preparado: una mente serena, no perturbada por sus propias agitaciones. Una mente en tales condiciones es capaz de recibir. Tiene que estar negativamente consciente, pasivamente alerta, lo cual es también muy difícil, sumamente arduo, porque la mente quiere *ser* algo, pretende un resultado, una realización. Y si ha fracasado en una di-

rección, procurará triunfar en otra. A ese éxito le llama "búsqueda de la verdad". La verdad, empero, es lo desconocido; debe ser descubierta de instante en instante, no en alguna abstracción ni en alguna acción aislada, sino en cada momento de nuestra existencia diaria. Ver lo falso como falso es el comienzo de la verdad: lo falso en nuestro lenguaje, lo falso en nuestras relaciones, los pequeños apetitos, las mezquinas vanidades, las barbaridades en que incurrimos. Ver cuán cierto es que todo eso es falso, es el comienzo de la percepción de lo que es verdadero.

Pero, por lo visto, casi ninguno de nosotros quiere ser consciente hasta ese punto. Es fatigoso. Preferimos evadirnos hacia alguna ilusión o refugiarnos en alguna creencia en la que podamos hallar aislamiento y consuelo. ¡Es tanto más fácil! Y en ese aislamiento decimos que buscamos la verdad. No es posible encontrar la verdad en el aislamiento. Estando psicológicamente en seguridad, teniendo certeza, no es posible que surja ante nosotros la gran incertidumbre de la verdad. Lo más que podemos hacer, pues, si somos realmente serios y esto nos interesa de veras, es dar a la verdad una oportunidad de manifestarse mediante el entendimiento de nuestra relación con las cosas, con las personas, con las ideas.La comprensión, entonces, trae libertad; y sólo en esa libertad puede estar lo real.

Pregunta: Sus enseñanzas, hace algunos años, eran fáciles de entender e infundían ánimo. Hablaba Vd. entonces seriamente de la evolución, del sendero, del discipulado y de los Maestros. Todo ha cambiado en la actualidad. Estoy absolutamente perplejo. Sin dificultad le creía a Vd.

entonces, y desearía creerle ahora. Me siento confuso. ¿Cuál es la verdad: lo que Vd. decía antes o lo que dice ahora?

KRISHNAMURTI: Esto requiere, realmente, ser considerado con detenimiento; y espero que aquellos de vosotros que se fastidian con este tipo de aclaraciones escucharán pacientemente.

En primer término, no es cuestión de creencia. No tenéis que creer lo que yo digo; lejos de ello. Si creéis lo que digo, tanto peor para vosotros, no para mí. Me utilizaréis entonces como una nueva autoridad que os brinde resguardo y solaz. Yo no digo más que esto: que sin conocimiento propio, sin conoceros a vosotros mismos, no puede haber comprensión de la vida. Eso no exige creencia. Exige vigilancia de parte vuestra, no creencia en lo que yo digo. Establezcamos bien claramente ese punto, pues yo pienso que el creer es un impedimento para la comprensión de la verdad, lo que no significa que debáis volveros ateos; el ateísmo es otra forma de creencia. Entender, en cambio, el proceso total del hecho de creer, del porqué de vuestras creencias, es el comienzo de la sabiduría.

Creemos porque queremos asirnos de algo, porque queremos seguridad. En nosotros mismos estamos tan inciertos, tan descontentos; somos tan pobres interiormente, que necesitamos alguna riqueza como sostén. Así como el hombre mundano se aferra a sus propiedades, el que se denomina "creyente" se aferra a su creencia. No hay mucha diferencia entre uno y otro. Ambos quieren seguridad, ambos quieren comodidad, ambos quieren certeza. Y como esas creencias son autoproyectadas, no conducen a la realidad.

Ahora bien: el que formuló la pregunta quiere saber por qué he cambiado. En otra época, hace algunos años, yo hablaba de Maestros, de discípulos, de progreso y des-

arrollo espiritual y de otras cosas por el estilo. Y ahora no. ¿Por qué? ¿Dónde ha ocurrido el cambio, y qué lo ha producido? ¿No es ésa la base de la pregunta? Y él desea saber qué habrá de creer: aquello que yo decía anteriormente o lo que digo ahora.

Lo que antes se dijo exigía creencia. Con respecto a los Maestros, después de todo, una *creencia* es necesaria. Podéis tornar racional esa creencia, mas no por ello deja de ser una creencia. Y resulta muy cómodo sustentarla, sobre todo cuando el Maestro se halla en algún lugar distante, porque entonces uno puede jugar con esa idea. Mas si tenéis un "gurú", un instructor, en relación física directa con vosotros, la cosa se torna mucho más difícil —¿verdad?— porque él os criticará, os observará, os reprobará, lo cual es mucho más penoso. En cambio, el tener un Maestro en la India, o en los Himalayas, o en alguna montaña bien lejos de nuestra vida diaria, es muy cómodo y alentador. Y tal cosa requiere creencia. Es una idea autoproyectada. Y ella os brinda solaz porque entonces podéis aplazar la acción y decir: "Bueno, seré como él en mi próxima vida; me llevará mucho tiempo librarme de la codicia." Y a eso le llamáis "evolución". La codicia, por cierto, no es algo que se deba prolongar; de la codicia uno se libra ahora mismo o nunca. Decir que quedaréis libre de codicia algún día, es continuar con la codicia. Y la idea de que alguien os cuida, os aprueba, os alienta y muestra especial interés en vosotros mientras os disciplináis de acuerdo con él, conforme a los ideales por él formulados, es una idea con la cual, evidentemente, se infla el "yo". Estimula y brinda inspiración, naturalmente, el pensar que alguien se ocupa de uno, que uno tiene toda la eternidad por delante para ser algo, que el sendero ha de recorrerse

lentamente, tomándose el tiempo necesario, y que algún día uno llegará.

Todos esos pensamientos y creencias son sumamente halagüeños e inspiradores. Por tal causa se forman sociedades para la gente que quiere verse alentada. Mas semejante proceso, a mi modo de ver, es el camino de la explotación. Os gusta, en efecto, ser explotados por el Maestro o por el representante del Maestro; y elegís al representante de acuerdo a vuestros deseos, a lo que os resulta grato. Y cuando os veis satisfechos, ello os llena de inspiración, o por lo menos así lo expresáis; pero se trata en verdad de un nuevo tipo de sensación.

Ahora bien: cuando veis que todo eso es falso, absolutamente desprovisto de base, cuando percibís que nada puede conduciros a la verdad salvo vuestra comprensión de vosotros mismos, y que ningún Maestro puede daros la luz a no ser vosotros mismos, entonces ya no hay igual aliciente ni inspiración. Conocerse a sí mismo, en efecto, requiere desvelo, actividad, constante vigilancia; y es bastante fastidioso, pesado, deprimente, estar al tanto de la propia fealdad. Oír decir, en cambio, que en vosotros hay algo que es eterno, maravilloso, eso sí os agrada. Y en consecuencia seguís a un Maestro, y aceptáis todas las ilusiones que acompañan a ese hecho. Recibís, pues, satisfacción; y eso es, en resumidas cuentas, lo que busca la mayoría de nosotros: no la verdad, no el comprender lo que es falso, sino el vernos complacidos. Y así como buscáis certeza, seguridad, en el mundo físico, trasladáis eso al mundo psíquico, espiritual. Pero en el mundo psíquico no existe la seguridad. Si la buscáis, caéis en lo ilusorio; pues sólo en una gran incertidumbre se encuentra lo real.

Es claro que, cuando veis que ello es así, alejáis de

vosotros todas esas cosas. Dejáis de jugar con ellas. Y lo que yo digo actualmente no es lo de antes visto desde otro ángulo: esto nada tiene que ver con aquellas cosas, que son falsas.

Entenderse uno mismo es el comienzo de la sabiduría. Cuando percibís qué es falso, ya habéis empezado a ver lo que es verdadero. Y es obvio que toda esa estructura de la expansión del "yo" –con grados espirituales de discipulado y la escala jerárquica de realización– es íntegramente falsa; en lo que es verdadero no caben divisiones. Pero las divisiones nos agradan, como también las exclusiones; socialmente nos resulta grato que se nos designe por un título. Y esa misma fatuidad de "snobs" la trasladáis al otro mundo. Pero cuando uno percibe que ese proceso es autoexpansivo en su totalidad, que da importancia al "yo" y a "lo mío", que me confiere prestigio a mí mismo, entonces, por cierto, dicho proceso se desvanece; no necesitáis combatirlo. Es como ver alguna cosa ponzoñosa: carece de atracción, deja de ser verdadero, y por consiguiente ya no pertenecéis a ese orden de pensamiento.

Todo esto, como veis, implica que uno debe quedarse solo. Pero casi todos nos asustamos de estar solos, no en el sentido del aislamiento sino en el de ver las cosas como son: lo falso como falso y lo verdadero como verdadero. Ver lo falso como falso cuando todo el mundo ve lo que es falso como lo verdadero, requiere cierto estado de conciencia despierta, alerta e imparcial. Y como la mayoría de nosotros tenemos miedo de quedarnos solos, quietos, libres de todas las ilusiones proyectadas por el "yo", nos aferramos a las cosas que la mente elabora.

Si no os entendéis a vosotros mismos podréis hacer lo que os plazca, inventar cualquier teoría, cualquier Maestro, seguir cualquier disciplina: eso no os conducirá a la

felicidad. Podéis engañaros a vosotros mismos; podéis engañaros diciendo: "Lo que Vd. dice y lo que yo creo es la misma cosa. Son las dos caras de una misma moneda". Podéis decir lo que os plazca; no haréis más que engañaros a vosotros mismos. Mas el penetrar todo este problema del "yo", el percibir todas sus modalidades, engaños, ilusiones y consuelos; el conocerse uno mismo de un modo tan completo, trae a la mente una serenidad que otra persona no os podrá dar. Y entonces, en esa quietud, aquello que es eterno puede revelarse.

Pregunta: ¿Cómo puede uno librarse del constante miedo a la muerte?

KRISHNAMURTI: ¿Qué es lo que engendra ese miedo? ¿Por qué teme uno a la muerte? Si no tenéis inconveniente, vamos a experimentar con esto; no sólo con lo que ya os he dicho, sino también con esto. Observadlo: la mayoría de nosotros tenemos miedo a la muerte, y además sabemos por qué. No queremos, evidentemente, que nos llegue el fin. Sabemos que el cuerpo tiene que perecer, que sufrir destrucción todo lo que está sometido a un uso constante. Psicológicamente, empero, no queremos que nos llegue el fin. ¿Por qué?

Como no queremos que nos llegue el fin, hemos concebido innumerables teorías: que continuaremos en el más allá, que existe la reencarnación, que el "yo" en alguna forma subsiste, etc. Pero no obstante todas esas creencias "racionalizadas", convicciones y determinaciones, el temor existe. ¿Por qué? ¿No será porque queremos certeza acerca de lo desconocido? No sabemos lo que hay después de la muerte. Nos agradaría continuar con todas nuestras cuali-

dades, realizaciones e identificaciones. Buscamos permanencia, que llamamos "inmortalidad". En este mundo buscamos perpetuarnos mediante el nombre, la propiedad, los bienes, la familia, etc. Eso, evidentemente, lo hacemos en todo momento. Pero también queremos continuar en otra esfera de pensamiento, de sentimiento: en el mundo psíquico, espiritual.

¿Qué es lo que continúa? La idea, el pensamiento, ¿no es así? La idea de uno mismo como nombre, como individuo particular identificado, la cual no deja de ser una idea; y ésta es un recuerdo, es decir, la palabra. El pensamiento, la mente, identificándose a sí misma como recuerdo, como palabra, como nombre, quiere continuar. No hay duda de que casi todos nos aferramos de diferentes maneras a dicha idea, ¿verdad? A medida que avanzo en años, miro hacia atrás recordando mi vida, o hacia adelante con temor a la muerte. Queremos, pues, continuar en una u otra forma. Y no estando seguros de esa continuidad, sentimos miedo. No es que tengáis miedo de dejar a vuestra familia, a vuestros hijos; eso no es más que una excusa. Lo que realmente teméis es vuestro propio fin.

Ahora bien: lo que continúa, lo que posee continuidad, ¿puede ser creativo? ¿Hay renovación en lo que continúa? Sólo hay renovación, ciertamente, en aquello que termina. Donde hay terminación hay renacimiento; mas no lo hay en aquello que continúa. Si continúo tal como soy, tal como he sido en esta vida: con toda mi ignorancia, con todos mis prejuicios, estupideces, ilusiones, recuerdos y apegos, ¿qué gano? Y sin embargo es a *eso* que nos aferramos tan tenazmente.

En el hecho de terminar hay renovación, ciertamente. ¿No es así? Es sólo en la muerte que una cosa nueva surge a la existencia. No os estoy brindando consuelo. Esto no

es algo en que se deba creer o reflexionar, o que haya de examinarse intelectualmente y aceptar, pues en tal caso lo convertiréis en un consuelo más, como el que ahora os representa el creer en la reencarnación, en la continuidad en el más allá, etc. Pero el hecho real es que aquello que continúa no conoce renacimiento, renovación. Es por lo tanto en el hecho de morir todos los días que hay renovación, renacimiento. Eso es la inmortalidad. En la muerte está la inmortalidad, pero no en la muerte que teméis sino en la muerte de las conclusiones, experiencias y recuerdos anteriores con los que estáis identificados por ser ellos el "yo". En la muerte del "yo" a cada instante está la eternidad, la inmortalidad, algo que ha de experimentarse, no servir de tema a especulaciones o a conferencias como las que dais sobre reencarnación y parecidas historias. Sólo cuando llega vuestro fin en lo que al "yo" respecta, cuando cesa todo apego a vuestra familia, a vuestras propiedades, a vuestras ideas, sólo entonces hay inmortalidad. Lo cual no significa que os volváis indiferentes, duros de corazón o irresponsables.

Cuando ya no tenéis miedo porque a cada minuto os llega el fin y con él la renovación, entonces estáis abiertos a lo desconocido. La realidad es lo desconocido. La muerte es también lo desconocido. Pero llamar hermosa a la muerte, decir que es algo maravilloso porque continuaremos en el más allá, y todos los demás desatinos, carece de base real. Lo que *sí tiene* base real es ver la muerte tal cual es: como una terminación, como un final en el que hay renovación, renacimiento, no continuidad. Porque lo que continúa decae, se descompone; mientras aquello que tiene el poder de renovarse es eterno. Una mente apegada, poseída, jamás puede renovarse; ella, por lo tanto, teme lo desconocido, el futuro. El miedo cesa tan sólo

cuando hay constante renovación, lo cual significa muerte constante. Pero casi ninguno de nosotros quiere morir así, constantemente. Nos agrada estar apegados a nuestros muebles y propiedades, a nuestras creencias, a los que llamamos "nuestros seres queridos". Queremos continuar en ese estado: con nuestros conflictos, con nuestras experiencias, con nuestros apegos. Y cuando todo eso se ve amenazado, sentimos espanto. Por eso se han escrito innumerables libros sobre la muerte. Os interesa más la muerte que el vivir. Mientras que comprendiendo el vivir, es decir, a vosotros mismos en constante interrelación; viendo lo falso como falso, y por consiguiente muriendo minuto a minuto –no en teoría sino realmente– para las cosas a las que estáis apegados, para vuestras creencias y vuestros recuerdos, sólo entonces se produce una renovación en la que no hay muerte.

Octubre 16 de 1949.

IV

Durante estas últimas semanas hemos estado dilucidando el problema de la alerta percepción y conocimiento de uno mismo. Es esencial, evidentemente, conocerse de un modo completo. Y el conocerse no es aislarse de la vida sino más bien entender la convivencia: nuestra relación con las cosas, con las personas, con las ideas. Y la experiencia sólo puede comprenderse mediante el conocimiento propio; la experiencia no es cosa separada del conocimiento de uno mismo.

La mayoría de nosotros, desgraciadamente, en vez de buscar el conocimiento propio nos aferramos a la experiencia. Nos servimos de la experiencia como medida para descubrir la verdad, para descubrir la realidad, o Dios, o lo que sea. Para la mayoría de nosotros, pues, la experiencia ha llegado a ser la norma de valuación.

¿Pero acaso la experiencia revela la verdad, sea cual fuere el nombre que os plazca dar a la verdad? La experiencia, sin duda, es una distracción, un proceso de alejamiento de uno mismo. Es decir, casi ninguno de nosotros se da cuenta del proceso total de la propia existencia; no

vemos que huimos de nosotros mismos. En nuestro fuero íntimo –lo admitamos o no, seamos conscientes o inconscientes de ello– hay un estado de pobreza, de vacuidad, que tratamos de encubrir y del que procuramos zafarnos. Y en el proceso de encubrirlo tenemos diversas experiencias, nos adherimos a una serie de puntos de vista, de creencias. Y estas distracciones, que indiscutiblemente nos alejan de nosotros mismos, son experiencias. En otros términos: uno nota en sí mismo, consciente o inconscientemente, una sensación de vacuidad, de no ser nada, de ser insuficiente. La mayoría de nosotros se da cuenta de ello, pero no estamos dispuestos a hacerle frente ni a entender lo que ello es; entonces procuramos huír de ese estado de vacuidad, de insignificancia, ya sea aferrándonos a la propiedad, al nombre, a la posición o a la familia, o utilizando a las personas, o adquiriendo conocimientos. Esta huída de nosotros mismos recibe el nombre de experiencia; y a esas evasiones somos afectos, por lo cual los medios de efectuarlas tórnanse mucho más importantes que la comprensión de nosotros mismos. Los medios de huír de nuestro estado íntimo brindan felicidad, y por lo tanto la experiencia se convierte en impedimento para la comprensión de lo que *es*.

Para expresar lo mismo en forma diferente: casi todos nos damos cuenta de que estamos solos, y para escapar a esa soledad escuchamos radiotelefonía, o leemos algún libro, o nos adherimos a una persona, o nos aficionamos al saber. Diversas experiencias nos depara esa evasión de lo que *es*, y a ellas nos apegamos. Entonces la propiedad, el nombre, la posición, el prestigio, adquieren extraordinaria importancia. También adquiere importancia la persona, ya se trate de una o de muchas, del individuo o del grupo, de la sociedad. Y el conocimiento, igualmente, como me-

dio de huir de nosotros mismos, tórnase extraordinariamente importante.

Encubrimos, pues, ese vacío y soledad mediante el saber, mediante nuestras relaciones y posesiones; por lo cual las posesiones, las relaciones y los conocimientos adquieren extraordinaria importancia. Sin ellos, en efecto, estaríamos perdidos. Sin ellos nos quedaríamos cara a cara con nosotros mismos, tal como somos; y para evitarlo recurrimos a todos esos medios y nos enredamos en las experiencias de esas evasiones. Y utilizamos dichas experiencias como norma, como medida para descubrir la realidad. Pero la realidad, o Dios, es lo desconocido; no puede medirse por nuestra experiencia, por nuestro "condicionamiento". Y para allegarnos a la realidad debemos hacer de lado toda escapatoria y enfrentar lo que *es*, es decir, nuestra soledad, nuestra extraordinaria sensación de no ser nada. Porque *somos* vacíos, aunque no nos agrade reconocerlo; y hasta ahora nos hemos rodeado de cosas mediante las cuales huímos de nosotros mismos.

La experiencia, pues, no es una medida ni el camino hacia la realidad. Y ello porque, después de todo, nosotros experimentamos según nuestra creencia, conforme a nuestro "condicionamiento"; y esa creencia, evidentemente, es una evasión de nosotros mismos. Para conocerme no necesito creencia alguna. Sólo tengo que observarme clara e imparcialmente: observarme en la convivencia, observarme en las escapatorias, observarme en mis apegos. Y uno ha de observarse a sí mismo sin prejuicio, sin llegar a ninguna conclusión, sin determinación alguna. En tal vigilancia pasiva descúbrese ese extraordinario sentido de soledad. Estoy seguro que la mayoría de vosotros ha sentido eso, ha tenido la sensación de una vacuidad completa que nada puede llenar. Y es sólo manteniéndonos en ese estado en

que todos los valores han cesado de un modo absoluto; es únicamente cuando somos capaces de estar solos y enfrentando esa soledad sin ningún sentido de evasión; es sólo entonces que surge la realidad. Los valores, en efecto, son mero resultado de nuestro "condicionamiento"; al igual que la experiencia, ellos se basan en la creencia y son un estorbo para el entendimiento de la realidad.

Pero ésa es una ardua tarea que casi ninguno de nosotros está dispuesto a llevar a término. Nos adherimos, pues, a nuestras experiencias: místicas, supersticiosas, experiencias de la interrelación, de lo que llamamos "amor", y experiencias de la posesión. Ellas se tornan muy significativas porque es de ellas que estamos hechos. Estamos hechos de creencias, de "condicionamiento", de influencias del ambiente: ése es nuestro "trasfondo". Y desde ese fondo mental juzgamos, valuamos. Y cuando uno penetra y entiende el proceso íntegro de dicho "trasfondo", llega a un punto en que se encuentra absolutamente solo. Uno *debe* estar solo para hallar la realidad, mas ello no significa evadirse ni aislarse de la vida. Por el contrario, es la intensificación completa de la vida porque uno entonces se ve libre del "trasfondo", del recuerdo de las experiencias de evasión. En esa "unitotalidad", en esa soledad, no hay opción ni temor alguno de lo que *es*. El miedo sólo se presenta cuando no estamos dispuestos a reconocer ni a ver lo que *es*.

Para que surja la realidad, por consiguiente, es indispensable desechar las innumerables escapatorias que hemos establecido y que nos tienen sujetos. Si lo observáis, veréis fácilmente cómo utilizamos al prójimo —cómo nos valemos de nuestros esposos y esposas, de los grupos humanos o de las nacionalidades— para huir de nosotros mismos. Buscamos consuelo en la convivencia. Esa búsqueda de solaz en

nuestras relaciones depara ciertas experiencias a las cuales nos aferramos. Para zafarnos de nosotros mismos, cobra también enorme importancia el conocimiento; pero el saber, evidentemente, no es la senda hacia la realidad. La mente tiene que estar completamnte vacía y serena para que la realidad se manifieste. Pero una mente en constante parloteo, atolondrada con sus conocimientos, entregada a creencias e ideas, es incapaz de recibir aquello que *es*. Análogamente, si buscamos solaz en la convivencia, ésta resulta un modo de esquivarnos a nosotros mismos. Después de todo, en la convivencia queremos hallar solaz, algo en qué apoyarnos; queremos sostén, queremos que se nos ame, que se nos posea, todo lo cual indica pobreza de nuestro propio ser. Nuestro deseo de propiedad, de nombradía, de títulos, de posesiones, revela asimismo esa íntima insuficiencia.

Al percibir que ése no es el camino hacia la realidad, uno llega a ese estado en que la mente ya no busca solaz, en que ella está completamente contenta con lo que *es*, lo cual no significa estancamiento. En la huída de lo que *es* está la muerte; en el reconocimiento y percepción de lo que *es* está la vida. De modo, pues, que la experiencia basada en el "condicionamiento", la experiencia que emana de una creencia —resultado de la evasión de nosotros mismos— y la experiencia de la interrelación, todo ello llega a ser un estorbo, una obstrucción: encubre nuestras insuficiencias. Y sólo cuando reconocemos que esas cosas son escapatorias, y percibimos por lo tanto su verdadero valor, sólo entonces existe una posibilidad de quedarnos quietos, serenos, en esa vacuidad, en esa soledad. Y cuando la mente está muy serena, sin aceptar ni rechazar, pasivamente consciente de lo que *es*, entonces surge una po-

sibilidad de que advenga aquella inconmensurable realidad.

Pregunta: ¿Existe o no un Plan Divino? ¿Qué sentido tiene el que nos esforcemos si no hay tal plan?

KRISHNAMURTI: ¿Por qué nos esforzamos? ¿Y qué buscamos con el esfuerzo? ¿Qué ocurriría si no nos esforzáramos? ¿Nos estancaríamos y decaeríamos? ¿Qué es ese constante esfuerzo por ser algo? ¿Qué indica esa lucha, ese esfuerzo? ¿Y el entendimiento nos llega con el esfuerzo, con la lucha? Constantemente nos esforzamos por ser mejores, por modificarnos, por adaptarnos a determinado modelo, por llegar a ser algo, desde el empleado hasta el gerente, desde el gerente hasta lo divino. ¿Pero esta lucha trae entendimiento?

Pienso que este asunto del esfuerzo debería ser realmente comprendido. ¿Qué es aquello que despliega el esfuerzo, y qué entendemos por "voluntad de ser"? Hacemos un esfuerzo –¿no es así?– con el fin de alcanzar un resultado, de llegar a ser mejores, más virtuosos o "menos" alguna otra cosa. Constantemente prosigue en nosotros esa batalla entre deseos positivos y negativos que se desalojan y dominan unos a otros; sólo que a ello le llamamos "yo" superior y "yo" inferior. Es claro que todo eso sigue siendo deseo. Podéis situarlo a cualquier nivel y darle otro nombre; pero no deja de ser deseo, anhelo de *ser* algo. Y está también la lucha constante dentro de uno mismo y con los demás, con la sociedad.

Ahora bien: ¿este conflicto de deseos trae entendimiento? ¿El conflicto de los opuestos, el querer y el no querer, trae esclarecimiento? ¿Y hay entendimiento en la lu-

cha para aproximarnos a una idea? El problema, pues, no es el esfuerzo, la lucha, o qué sucedería si no luchásemos, si no desplegásemos esfuerzos, si no nos afanásemos por ser algo, tanto en lo psicológico como en el mundo exterior. El problema es éste: ¿cómo surge el entendimiento? Porque una vez que hay entendimiento deja de haber lucha. Si comprendéis algo, de eso os véis libres.

¿Cómo surge el entendimiento? No sé si habéis notado alguna vez, que, cuanto más lucháis por comprender, menos entendéis tal o cual problema. Pero no bien dejáis de luchar y permitís al problema contaros toda su historia, tranmitiros toda su significación, entonces surge el entendimimento; lo cual, sin duda, quiere decir que, para entender, la mente tiene que estar quieta. La mente debe estar despierta y alerta, imparcialmente, pasivamente; y en ese estado surge el entendimiento de los muchos problemas de nuestra vida.

El que hizo la pregunta quiere saber si hay o no un plan divino. Yo no sé qué entendéis por "plan divino". Pero nosotros *sí* sabemos que estamos sumidos en el dolor y la confusión, que la confusión y el dolor van en continuo aumento en lo social, en lo psicológico, en lo individual y en lo colectivo. Eso es lo que nosotros hemos hecho de este mundo. Que haya o no un plan divino carece absolutamente de importancia. Mas lo que es importante es que comprendamos la confusión en que vivimos, interior y exteriormente. Y es evidente que para comprender esa confusión debemos empezar por nosotros mismos, porque nosotros *somos* la confusión; somos nosotros quienes hemos producido en el mundo esta confusión externa. Y para disiparla tenemos que empezar por nosotros mismos, porque el mundo es lo que nosotros somos.

Ahora diréis: "Es claro que llevará un tiempo muy

largo establecer el orden en el mundo de esa manera". No estoy nada seguro de que tengáis razón, porque, después de todo, sólo una o dos personas de mucha lucidez, que comprenden, son las que llevan a efecto una revolución, un cambio. Pero nosotros, por lo visto, somos perezosos. Ahí está la dificultad. Queremos que cambien los demás, queremos que las circunstancias se modifiquen, queremos que el gobierno ponga en orden nuestra existencia, o que ocurra algún milagro capaz de transformarnos. Y por eso nos mantenemos sumidos en la confusión.

Lo verdaderamente importante, pues, no es averiguar si hay o no un plan divino; sobre este tópico malgastaréis horas enteras especulando, demostrando que hay o *no* tal plan. Los propagandistas hacen de eso un juego. Lo que importa es que uno se libre realmente de la confusión; y ello no exige un largo período de tiempo. Es esencial *ver* que uno está confuso, que toda acción, toda actividad que provenga de la confusión tiene también que ser confusa. Es como cuando una persona que se halla confusa busca un dirigente: su dirigente tiene también que estar confuso. Lo indispensable, pues, es percibir que uno está confuso y no intentar eludir ese hecho ni buscarle explicaciones: daos cuenta de ello pasiva e imparcialmente. Y entonces veréis que de esa percepción pasiva dimana una acción del todo diferente; porque, si hacéis un esfuerzo para disipar el estado de confusión, lo que crearéis seguirá siendo confuso. Pero si os dais cuenta de vosotros mismos —pasiva e imparcialmente— aquella confusión se desvanece.

Veréis, si ponéis esto a prueba —y ello no llevará demasiado tiempo porque el tiempo no entra para nada en esto— que el esclarecimiento se produce. Pero es preciso que consagréis a ello toda vuestra atención, todo vuestro

interés. Y no estoy muy seguro de que a la mayoría de nosotros no nos agrade estar confusos, ya que en estado de confusión no necesitamos obrar. Estamos, pues, satisfechos con la confusión, porque el entenderla exige una accción que no es ideación ni lucha por un ideal.

De ahí que la pregunta relativa a si existe o no un plan divino, esté fuera de lugar. Debemos entendernos a nosotros mismos y al mundo que hemos engendrado: la miseria, la confusión, los conflictos, las guerras, las divisiones, la explotación. Todo eso es resultado de nosotros mismos en interrelación con los demás. Y si logramos comprendernos en nuestra relación con el prójimo, si podemos percibir cómo nos servimos de los demás, cómo procuramos huir de nosotros mismos gracias a las personas, a la propiedad, a los conocimientos (por lo cual atribuímos inmensa significación a la convivencia, a la propiedad, al saber) ; si podemos ver todo eso, percibirlo pasivamente, entonces nos libraremos de ese "trasfondo" que somos. Sólo entonces hay una posibilidad de descubrir lo que *es*. Perder, empero, horas y horas especulando acerca de si hay o no un plan divino, luchando por saber algo al respecto, dando sobre ello conferencias, a mí me parece una puerilidad. La paz, en efecto, no adviene por el hecho de ajustarnos a plan alguno, ya se trate de un plan de izquierda o de derecha, o de un plan divino. El acatamiento no es más que represión; y en la represión hay miedo. Sólo en el entendimiento puede haber paz y quietud; y en esa quietud adviene la realidad.

Pregunta: ¿El entendimiento nos viene súbitamente, sin relación con la experiencia y el esfuerzo pasados?

KRISHNAMURTI: ¿Qué entendemos por "experiencia pasada"? ¿Cómo experimentáis un desafío? Después de todo, la vida es un proceso de desafío y respuesta, ¿verdad? El desafío siempre es nuevo, pues de otro modo no sería un desafío. Y nuestra respuesta es inevitablemente un resultado del "trasfondo", de nuestro "condicionamiento". Así, pues, si la respuesta no es adecuada, plena, completa con relación al desafío, ella tiene que engendrar rozamiento, conflicto. Es este conflicto entre el reto y la respuesta lo que denominamos "experiencia"- No sé si habéis notado alguna vez que, si vuestra respuesta al desafío es completa, hay solamente un estado de vivencia y no memoria de una experiencia. Mas cuando la respuesta no es adecuada al reto, nos apegamos al recuerdo de la experiencia.

Esto no es tan difícil; no os devanéis los sesos. Explorémoslo un poco más, y veréis. Como acabo de decirlo, la vida es un proceso de desafío y respuesta –en todos los niveles, no en uno determinado–; y mientras esa respuesta no sea adecuada al desafío, tiene que haber conflicto. Eso, por cierto, es evidente. Y el conflicto invariablemente impide el entendimiento. A través del conflicto nadie puede entender problema alguno, ¿no es así? Si estoy en permanente reyerta con mi vecino, con mi mujer, con mis asociados, no es posible que entienda nuestras mutuas relaciones. Sólo es posible entender cuando no hay conflicto.

¿Y el entendimiento nos viene súbitamente? Es decir, ¿el conflicto puede cesar de repente? ¿O hay que pasar por innumerables conflictos, entender cada uno de ellos, para

después verse libre de todo conflicto? Planteando el problema diferentemente, estoy seguro de que detrás de esta pregunta hay otro interrogante: "Puesto que Vd. ha pasado por una serie de perplejidades, confusiones, conflictos; por la creencia en los Maestros y la reencarnación; por diversas sociedades y otras cosas más, ¿no tengo yo también que pasar por todo eso"? Es decir, ¿no debemos todos experimentar confusión para vernos libres de la confusión?

El problema, entonces, es éste: ¿el entendimiento llega por el hecho de seguir o aceptar ciertas normas, y de vivir con ayuda de ellas para ser libre? ¿No es ése el problema? Supongamos, por ejemplo, que vosotros en un momento dado hayáis creído en ciertas ideas, pero que ahora las habéis desechado, ganando con ello comprensión. Entonces yo me digo: "Sustentaré yo también esas creencias, o las aceptaré, y con el tiempo llegaré al entendimiento". Ese proceso es, sin duda, equivocado, ¿verdad? Lo importante es comprender. ¿La comprensión es cuestión de tiempo? Por cierto que no. Si estáis interesados en algo, el tiempo no es problema. Todo vuestro ser está en ello, concentrado, completamente absorbido. Es sólo cuando uno quiere obtener un resultado que el factor tiempo interviene. Si consideráis, pues, el entendimiento como un fin a alcanzar, entonces necesitáis tiempo y empleáis las expresiones "inmediato" o "diferido". Pero el entendimiento, ciertamente, no es el final de un proceso. El entendimiento os llega cuando estáis serenos, cuando la mente está en calma. Y si percibís la necesidad de que la mente esté en calma, la comprensión es inmediata.

Pregunta: ¿Qué es, según Vd., la verdadera meditación?

KRISHNAMURTI: ¿Qué objeto tiene la meditación? ¿Y qué entendemos por "meditación"? Como no sé si vosotros habéis meditado, hagamos la prueba de descubrir juntos qué es la verdadera meditación. No os limitéis a escuchar lo que yo expreso al respecto; juntos averiguaremos y experimentaremos lo que es la verdadera meditación. Porque la meditación es importante, ¿verdad? No sabiendo qué es la recta meditación, no hay conocimiento propio; y, sin conoceros a vosotros mismos, la meditación no tiene sentido. Sentarse en un rincón, o ponerse a caminar por el jardín o por la calle tratando de meditar, carece de sentido; conduce tan sólo a una concentración de tipo especial, la cual es exclusión. Estoy seguro que algunos de vosotros habéis ensayado esos métodos. En otros términos: procuráis concentraros en un objeto determinado; tratáis de forzar la mente, que se halla errabunda, a concentrarse; y, cuando eso fracasa, os ponéis a rezar.

De modo, pues, que si en verdad uno quiere comprender lo que es la recta meditación, tiene que descubrir cuáles son las cosas falsas a las que hemos dado ese nombre. Concentración, evidentemente, no es meditación. Si lo observáis, en efecto, veréis que en el proceso de la concentración hay exclusión y, por lo mismo, distracción. Procuráis concentraros en algo, y vuestra mente se desvía hacia otra cosa; y entonces se desarrolla esa constante batalla para quedaros fijos en un punto, mientras la mente rehusa y se extravía. Y así pasamos años tratando de concentrarnos, de aprender la concentración, que erróneamente se designa por "meditación".

Veamos ahora lo relativo a la oración. El rezo, a no dudarlo, produce resultados; de no ser así, no habría millones de personas que rezan. Y, rezando, es obvio que la mente se ve aquietada; repitiendo constantemente ciertas frases, la mente entra en calma. Y esa quietud da origen a cierta insinuación, a ciertas percepciones y respuestas. Pero eso sigue siendo una de las tretas de la mente; porque, después de todo, mediante cierta forma de hipnotismo, *es* posible hacer que la mente esté muy queda. Y en esa quietud recíbense ciertas ocultas respuestas que surgen de lo inconsciente y de fuera de la conciencia. Pero ése sigue siendo un estado en el que no hay entendimiento.

Y la meditación no es devoción; no es devoción a una idea, ni a una imagen, ni a un principio, porque las cosas de la mente no dejan de ser idólatras. Puede uno no adorar una estatua, considerando que ello es idolatría, tonta superstición; pero uno ciertamente adora —casi todos lo hacen— las cosas de la mente; y eso es también idolatría. Ser devoto de una imagen o de una idea, de un Maestro, no es meditación. Es, evidentemente, una forma de huir de uno mismo. Es una evasión que no por ser sumamente consoladora deja de ser evasión.

Y este esfuerzo constante por llegar a ser virtuoso, por adquirir virtud mediante la disciplina, el cuidadoso examen de uno mismo, etc., tampoco es meditación, evidentemente. A casi todos nosotros nos atrapan esos procedimientos; y, dado que ellos no nos dan entendimiento de nosotros mismos, no son el medio apropiado para la recta meditación. Después de todo, si no os entendéis a vosotros mismos, ¿qué base tenéis para el recto pensar? Sin ese entendimiento no haréis más que ajustaros al "trasfondo" a la respuesta de vuestro "condicionamiento". Y tal respuesta no es meditación. Darse cuenta, en cambio, de esas

respuestas, es decir, de los vaivenes del pensar y del sentir —sin ningún sentido de condenación, para que los movimientos y modalidades del "yo" sean completamente conocidos— eso sí representa el medio de realizar la recta meditación.

La meditación no significa aislarse de la vida. La meditación es un proceso de comprensión de uno mismo. Y cuando uno empieza a entenderse —no sólo aquello que en el propio ser es consciente, sino asimismo todo lo que se halla oculto— entonces sobreviene la serenidad. Una mente que ha sido aquietada mediante la concentración, la coacción, la conformidad, no está serena. Es una mente estancada. No es una mente alerta, pasiva, capaz de receptividad creadora. La meditación exige constante vigilancia, un constante "darse cuenta" de toda palabra, de todo pensamiento y sentimiento, pues ello revela el estado de nuestro ser íntimo, lo oculto a la vez que lo superficial; y como eso es arduo, huímos hacia una serie de cosas consoladoras y engañosas, llamando a esa huída "meditación".

Si uno puede percibir que el conocimiento propio es el comienzo de la meditación, el problema tórnase en extremo interesante y vital. Porque, en verdad, si no tenéis conocimiento propio, podéis practicar lo que llamáis "meditación" y, no obstante, seguir apegados a vuestros principios, a vuestra familia, a vuestra propiedad; o, si renunciáis a vuestras posesiones, podéis estar adherido a una idea y tan concentrados en ella que deis cada vez más pábulo a esa idea. Eso, por cierto, no es meditación. De modo, pues, que la meditación comienza con el conocimiento propio; sin conocimiento propio no hay meditación. Y cuando uno ahonda la cuestión del conocimiento propio, no sólo la mente superior se tranquiliza, se aquieta, sino que las diversas capas de lo oculto se revelan. Cuan-

do la mente superficial está serena, lo inconsciente –las capas ocultas de la conciencia– se proyectan, revelan su contenido y brindan sus insinuaciones; y así el proceso íntegro del propio ser llega a entenderse completamente.

La mente, pues, llega a estar en extremo serena; *está* quieta. No está *aquietada,* no se ve compelida por el temor o por una recompensa a estar en calma. Reina entonces un silencio en el que surge la realidad. Mas ese silencio no es silencio cristiano, o silencio hindú, o silencio budista. Ese silencio es *silencio*; carece de denominación. Si seguís, por consiguiente, el sendero del silencio cristiano, o hindú, o budista, jamás estaréis en silencio. De lo cual se desprende que quien quiera encontrar la realidad debe abandonar completamente su condición, ya se trate de cristianos, hindúes, budistas o miembros de cualquiera otra agrupación. Limitarse a fortalecer el "trasfondo" mediante la concentración, la conformidad, produce estancamiento, somnolencia de la mente; y no estoy nada seguro de que eso no sea lo que casi todos queremos, porque es mucho más fácil crear una norma y seguirla. Librarse, en cambio, del "trasfondo", exige constante vigilancia en la interrelación.

Y una vez que ese silencio *es,* adviene un estado creativo extraordinario, lo que no significa que uno tenga que escribir poemas o pintar cuadros; eso podrá o no hacerse. Pero ese silencio no ha de ser perseguido, copiado ,imitado; en tal caso deja de ser silencio. No es posible llegar a él por sendero alguno. Sólo se produce cuando las modalidades del "yo" han sido entendidas, y cuando el "yo", con todas sus actividades y fechorías ha llegado a su fin. Es decir, hay creación cuando la mente deja de crear. La mente, por lo tanto, debe llegar a ser simple, debe tornarse serena, debe *ser* serena; si bien el término

"debe" es erróneo, pues decir que la mente *debe* ser serena implica coacción. Y la mente sólo está quieta cuando el proceso íntegro del "yo" ha llegado a su fin. Cuando todas las modalidades del "yo" han sido entendidas, y por ello mismo las actividades del "yo" han cesado, sólo entonces hay silencio. Ese silencio es verdadera meditación; y en ese silencio manifiéstase lo eterno.

Octubre 23 de 1949.

V

A casi todos ha de parecernos muy difícil producir una real transformación dentro de nosotros mismos. Nos consta la necesidad de una revolución verdadera, profunda, radical, tanto en nuestro fuero íntimo como en las cosas externas; y es obvio que esa transformación no debería ser momentánea sino constante. Queremos producir cambios en el mundo: cambios económicos, sociales, etc. Pero, a mi parecer, no es posible llevar realmente a efecto un cambio externo significativo sin una revolución psicológica, sin una transformación interna radical. Pues lo interior, a no dudarlo, siempre se sobrepone a lo externo, lo que uno *es*, eso crea uno exteriormente. Y a menos que esa transformación se efectúe, meras reformas y cambios en lo externo, por mucha solicitud que se ponga en su ejecución, fracasarán inevitablemente. Lo que falta en todo eso, en efecto, es aquella revolución interior, aquella íntima transformación.

¿Y cómo ha de lograrse esa transformación interior? Si en la mañana de hoy podemos realmente dilucidar el tema, veremos quizá que la transformación interior no es

imposible, que ella no es apenas para unos pocos sino para todos los que están realmente animados de seriedad y fervor. ¿Y qué significa para nosotros esa revolución, esa transformación interior? Porque si ella no se produce, es obvio que todo lo que se haga exteriormente, cualesquiera reformas sociales que se realicen, será inevitablemente un fracaso. A menos que los móviles íntimos, los deseos, los impulsos, sean entendidos, ellos se sobrepondrán a la estructura externa.

Resulta esencial, pues, empezar por uno mismo, lograr una transformación en las propias actitudes, acciones y tendencias. Esa transformación, por cierto, tiene que empezar con el conocimiento propio, porque sin éste no puede haber revolución radical. La revolución no puede ser conforme a una idea, a una norma, pues en tal caso no es revolución sino, simplemente, continuidad modificada. Si uno, en cambio, puede entender el propio proceso psicológico, las exigencias, ambiciones, esperanzas, empeños y temores íntimos; y si uno puede seguir íntegramente ese proceso, entonces es posible producir una transformación. Y por ello es necesario, sin duda, entenderse uno mismo antes de poder efectuar una transformación, en lo exterior o en lo interno.

Ahora bien: ese estudio de uno mismo no puede hacerse sino entendiendo la convivencia. Y, como lo he dicho repetidas veces, es sólo en la convivencia que uno empieza a percibir las modalidades del "yo" —del "yo" a cualquier nivel que uno lo sitúe. La interrelación, en efecto, es el problema fundamental. ¿No es así? Si no se entiende la interrelación (la relación entre nosotros y el prójimo), y si en ella no se produce una transformación radical, los intentos de revolución meramente social fracasarán sin remedio porque toda nuestra existencia se basa en la interrela-

ción— la relación entre vosotros y vuestras esposas, entre vosotros y vuestros vecinos, y, por consiguiente, el conjunto de las relaciones sociales. Es *ahí* que tiene que haber transformación. Y no puede haber transformación en la convivencia si el "yo" no es plenamente investigado y entendido, porque el "yo", evidentemente, es la fuente de todo conflicto. Puede uno dar plena expresión a ese "yo", pensando que es lo único que tiene; pero él invariablemente acarreará conflicto y confusión en la convivencia. Y sólo entendiendo la convivencia puede haber transformación. Es, pues, por la convivencia que debe empezar la transformación, no por el mero ajuste de las circunstancias externas.

De ahí que el problema de la transformación, es decir, de la completa revolución interior, no sea tan arduo. Ella se lleva a efecto tan sólo entendiendo la convivencia, porque la convivencia es el espejo en que me descubro a mí mismo en acción. Y sin entender el proceso total de mí mismo no puede haber revolución radical. Así, pues, al ponerse en claro la interrelación, empiezo a descubrirme a mí mismo; y no sólo en lo superficial sinó también en los niveles más profundos del ser. Es obvio que por ahí puede uno empezar, ¿no es así? Uno puede empezar a vigilarse constantemente, a observar el sentido de posesión, de dominación, que se expresa exteriormente en los lugares de trabajo y en el hogar.

¿Y por qué existe ese sentido posesivo en nuestra vida de relación? No hay duda de que si no poseyésemos a la persona que decimos amar, nos sentiríamos frustrados, sin saber qué hacer; nos enfrentaríamos con nosotros mismos y con nuestra vacuidad, nuestra soledad. Entonces comenzamos a poseer, a dominar, lo cual nos hace caer en los celos. En la convivencia, pues, empezamos a descubrirnos

a nosotros mismos; pero si poseemos y dominamos a otra persona, la interrelación no se pone en claro, no deja al descubierto el proceso de nosotros mismos.

Casi ninguno de nosotros quiere conocerse. Esa es, empero, la necesidad primordial si es que hemos de entendernos a nosotros mismos. ¿No es así? La mayoría de nosotros tenemos miedo de conocer, de descubrir lo que somos, lo feo y hermoso de nosotros, o lo que sea. Huímos, pues, de ese conocimiento y utilizamos la convivencia como medio de hallar solaz, seguridad; y por tal causa jamás nos conocemos a nosotros mismos. El "yo" es una puerta cerrada cuando en la convivencia buscamos solaz. Y es de ese deseo de satisfacción que surgen todas las complicaciones de la convivencia: la dominación, los celos, la diferenciación, el amar a uno más que a otro, tratar de tornar impersonal el amor, cultivar el desapego, etc. Sólo puede haber transformación en la comprensión de uno mismo. Sólo entonces resulta posible tener una mente serena; no una mente que haya sido aquietada sino que *sea* serena, gracias a la comprensión.

Lo importante es, pues, la intención de descubrir en la convivencia lo que *es*, exactamente lo que *es*. Y entendiendo lo que *es*, sin condenación, sin justificación, uno puede avanzar más allá. Es esa capacidad de considerar claramente lo que *es* — los celos, la ambición, la codicia, o cualquier cosa que se descubra a través de la convivencia; es la capacidad de mirar de frente esas cosas, de estar con ellas sin sentido alguno de condenación ni de represión, sin propensión alguna a eludirlas, lo que torna posible superar lo que *es*. Y sólo entonces puede producirse la transformación radical.

La virtud, en consecuencia, es ese estado que se manifiesta cuando lo que *es* queda superado. Pero el supe-

rar, el dejar atrás lo que *es*, no es posible si uno se esfuerza por *ser*. Eso, en resumidas cuentas, es lo que todos tratamos de hacer, ¿no es así? Todos queremos ser algo – más virtuosos, más religiosos; queremos acercarnos a la verdad, o somos ambiciosos, mundanos, etc. Queremos ser algo. Queremos poseer mayor entendimiento, ser más felices, tener más sabiduría. El mero hecho de querer ser algo, es la negación de lo que *es*. Si quiero ser algo, es que no entiendo lo que soy. Para entender lo que soy, debo comprender ese deseo de ser algo, ese deseo de devenir. ¿Por qué deseamos ser otra cosa que lo que somos? Si no hago esfuerzo alguno por ser algo, ¿ello me llevará a estar satisfecho de mí mismo, a esa falsa respetabilidad del estancamiento? ¿Es ésa la razón por la cual queremos ser algo? ¿O será porque no hacemos frente a lo que somos? Es, por lo tanto, un proceso de esquivar lo que es. Ese constante deseo de ser algo, con toda su baraúnda, su confusión, sus luchas y sus esfuerzos, es una evasión de lo que *es*, una huída de nosotros mismos. Y mientras no nos comprendamos y no hagamos sino eludir lo que *es*, sólo crearemos mayor conflicto, mayor miseria. Si eso podemos verlo, si percibimos la inutilidad de llegar a ser algo, de procurar alcanzar algo de índole psicológica, entonces nos contentamos con lo que *es*. Sólo entonces no hay lucha alguna con lo que *es*, ni intento de convertirlo en otra cosa; y así es posible entenderlo. Mas si tratamos de modificar, de cambiar lo que *es*, no podremos ir más allá.

Descubrir lo que *es*, estar contento con lo que *es*, no es estancamiento. Por el contrario: estar contento con lo que *es* representa la acción más efectiva y no trae confusión ni crea enemistad. Hay demasiada enemistad y confusión en el mundo, desdichas sin cuento; y si desea-

mos producir en todo eso una transformación radical, debemos comenzar por nosotros mismos: empezando a entender lo que *es*, viviendo con lo que *es*, contemplándolo sin tendencia alguna a sublimarlo, a cambiarlo, a modificarlo. Y eso no es posible cuando lo único que hacemos es descartar lo que *es* dándole un nombre, pues el mero hecho de denominarlo es un proceso de condenación o aceptación. Pero cuando no lo denominamos, lo que *es* se transforma; y con esa transformación surge el contento, que no es la satisfacción de adquirir ni la de tener o poseer, o la satisfacción de lograr un resultado, sino el contento que se produce cuando no hay conflicto. Es el conflicto, en efecto, lo que crea descontento, porque el conflicto no es creativo y no puede traer comprensión. El conflicto es innecesario en la vida; y el conflicto llega a su fin tan sólo cuando entendemos lo que *es*.

La comprensión de lo que *es* nos viene cuando nos vemos libres de todo el "trasfondo" de condenación, justificación o identificación. Y, como lo hemos dilucidado el otro día, la condenación sólo aparece cuando hay quien analiza, examina, observa. Pero el observador y lo observado son un fenómeno indiviso; y esa unificación, esa integración de observador y observado, se produce únicamente cuando no hay sentido de condenación, justificación o identificación, es decir, cuando uno está libre del "trasfondo", o sea del "yo", de "lo mío". Sólo viéndonos libres de "trasfondo" tenemos una posibilidad de responder de un modo nuevo al desafío. La vida es un proceso de demandas y respuestas, y todas las veces que la respuesta es inadecuada, hay conflicto; y la insuficiencia de la respuesta sólo puede remediarse entendiendo el proceso de la convivencia. Y a medida que entendemos más y más dicho proceso –que es el proceso de mí mismo en acción–

surge una posibilidad de que la mente esté serena. Una mente que no está serena, sea porque persigue el conocimiento, o porque es codiciosa, o porque procura llegar a ser algo en este mundo o en el otro, es, por cierto, una mente incapaz de descubrir. Para descubrir, en efecto, tiene que haber libertad; y mientras la mente trate de llegar a ser algo no puede haber descubrimiento alguno. Sólo en la libertad puede haber descubrimiento, y la libertad es virtud porque la virtud brinda libertad. Pero esforzarse por ser virtuoso no es libertad; es otra forma del devenir ,que es expansión del "yo".

La virtud, pues, es la negación del devenir; y esa negación sólo se produce con el entendimiento de lo que *es*. Y cuando adviene esa transformación radical por medio del conocimiento propio, existe una posibilidad de vivir creativamente. Pues la verdad no es cosa que haya de alcanzarse; no es un fin, algo que uno tenga que ganar. Adviene de instante en instante. No es consecuencia del conocimiento acumulado, depositado, el cual es simple memoria, "condicionamiento", experiencia. La verdad surge en todos los instantes, cuando la mente es capaz de librarse de todas las acumulaciones. El acumulador, en efecto, es el "yo": el "yo" que acopia para imponerse, para dominar, para expandirse, para realizarse. Sólo librándonos del "yo" adviene la verdad, pero no como proceso continuo sino descubriéndola de instante en instante. Y para descubrir, por lo tanto, la mente debe ser lozana, alerta y serena.

Pregunta: ¿De qué modo podría yo ayudarle a Vd. en su obra?

KRISHNAMURTI: ¿Es mi obra o vuestra obra? Si es la mía, os convertiréis en propagandistas. Y los que hacen propaganda son incapaces de decir la verdad, pues son simples máquinas de repetir y no saben lo que dicen. Podrán conocer las expresiones sagaces, las frases llamativas, los clisés; pero jamás podrán descubrir lo que es verdadero. Y a la mayoría de nosotros nos dirigen los propagandistas, porque vivimos sobre todo de palabras sin mucho contenido. Aceptamos las palabras con enorme facilidad, palabras tales como "democracia", "paz", "comunista", "Dios", "alma". Jamás profundizamos estas cosas. Jamás vamos más allá de las sensaciones transitorias que esas palabras evocan. Así, pues, si sois simples propagandistas o vivís gracias a la propaganda, no podéis hallar aquello que es eterno. Y, sin el descubrimiento de la verdad, la vida llega a ser aburridora y penosa.

No estáis, pues, haciendo *mi* obra ni ayudándome *a mí*. Lo único que hacéis con todo esto es descubriros a vosotros mismos tal cuales sois, entenderos a vosotros mismos; porque sin entendimiento de uno mismo no hay base alguna para la acción, para el recto pensar. Lo repito: no me ayudáis en mi tarea sino que os entendéis a vosotros mismos. Y sea lo que fuere que entendáis de vosotros mismos, eso es por el momento la verdad. Y eso puede ser descubierto tan sólo en la diaria interrelación y en la relación entre vosotros y yo mientras yo hablo y vosotros escucháis, según *cómo* escuchéis. Si escucháis con prejuicio, con vuestro propio "trasfondo", con todas vuestras condenaciones e ideas preconcebidas en favor o en contra,

entonces no escucháis: entre vosotros y yo no hay relación. Mas si escucháis para saber algo acerca de vosotros mismos, para descubriros en la convivencia, entonces la tarea es *vuestra,* no mía. En tal caso, dado que buscáis la verdad, no sois simples propagandistas; no os interesa convencer a nadie, ni tratar de convertir a nadie a vuestra forma particular de creencia, ni reformar a los demás y atraerlos a vuestra propia agrupación o sociedad. En ese caso vosotros y vuestras creencias carecen de importancia. Pero el que profesa una creencia *sí* es importante, porque la creencia con la que está identificado le confiere importancia. El hombre que realmente busca conocimiento propio no está encerrado en una creencia; no se halla circundado por las vallas de ninguna sociedad, de ninguna organización, de ninguna religión. No se trata, pues, de vuestra obra y de *mi* obra. Lo importante es descubrir la verdad; y el descubrimiento de la verdad no es vuestro ni mío.

Siendo, pues, que la tarea no es mía sino vuestra, es importante saber cómo os entendéis con ella, cómo encaráis la estructura íntegra de vuestra vida. Tal es lo que estamos dilucidando: cómo ver eso, cómo percibir la estructura de vuestro ser, produciendo con ello una transformación. La percepción misma de lo que *es* provoca una transformación radical. Mas si escucháis con el fin de ajustaros a lo que yo digo, seréis simples propagandistas, seréis creyentes y engendraréis enemistad y disputas. Y Dios sabe si hay ya en el mundo bastantes agrupaciones y creencias, todas rivales y en lucha unas con otras por hacerse de dinero y de prosélitos, y por otros absurdos más. Pero el hombre que busca conocimiento propio no creará enemistad; él es honesto, fiel a sí mismo, fiel a lo que *es.*

Lo importante en esta cuestión es que dejéis de ser propagandistas, que experimentéis directamente, no a tra-

vés de un libro, ni de otra persona, ni de vuestros propios engaños e ilusiones; que vosotros mismos viváis la verdad directamente, de instante en instante. Esa percepción de la verdad es el proceso libertador. Infunde gozo a la vida; trae claridad y una intensidad vital que no depende de nuestra disposición de ánimo. La tarea, pues, es *vuestra*; y esa tarea tiene por comienzo el conocimiento propio.

Pregunta: ¿Toda actividad es una escapatoria? ¿Servir a la humanidad en su hora más difícil es también una escapatoria? ¿La expresión creativa individual no es un modo verdadero de resolver el conflicto íntimo?

KRISHNAMURTI: ¿Qué entendéis por "actividad" y por "escapatoria"? No hay duda de que aquellos de nosotros que en alguna medida se dan cuenta, saben que somos extraordinariamente obtusos, extraordinariamente vacíos. Tenemos amplio conocimiento de lo que otros dicen, de lo que otros han escrito. Leemos, escuchamos, tratamos de copiar, de imitar. Pero en nosotros mismos somos como la nada: vacíos, insuficientes, íntimamente pobres y solitarios, cual hoja que se lleva el viento. Y para escapar a eso, a esa sensación de enorme temor, a esa punzante inquietud de la soledad, hacemos toda clase de cosas, nos entregamos a las más variadas actividades: religiosas, políticas, científicas, etc. Y a esa fuga de nosotros mismos se le llama "actividad". ¿Pero lo es? Es movimiento, es agitación, es algo para hacer; porque, si quedáis abandonados a vosotros mismos, os daréis cuenta de aquella soledad. Por eso escucháis radio, u os ponéis a leer un libro, o corréis detrás de alguien; y lloráis cuando esa persona se va o se muere, porque entonces quedáis a solas con vosotros mismos.

Si no entendéis, pues, esa vacuidad, si no la penetráis y la comprendéis plenamente, completamente, ¿cómo podréis ayudar a la humanidad? ¿Qué es la humanidad? Vosotros y el prójimo, vosotros y vuestras esposas, vosotros y vuestros vecinos, el mundo inmediato en que vivís; no el mundo de Rusia o de la India, sino el mundo en que vosotros vivís. ¿No es así? Si en él no hay entendimiento, si en él hay conflicto, miseria, lucha, celos, envidia, ¿cómo podréis ayudar a la humanidad en general? Eso carece de sentido, ¿verdad? Es una simple frase para uso del explotador, del conferenciante.

Si no os entendéis a vosotros mismos, si no observáis todas vuestras actividades —las escapatorias, el proceso de encubrir vuestra fealdad, pobreza y lucha íntimas, la busca del Maestro y de la virtud— cualquiera de esas actividades tiene que conducir a la confusión y a la enemistad. Toda actividad, pues, se convierte en escapatoria si no os entendéis a vosotros mismos. Mas esa comprensión no nos llega mediante el aislamiento ni por el cese de la actividad. Es obvio que la actividad es convivencia, que la acción es convivencia y si algo —lo que sea— que descubrís en esa acción resulta esquivado, desechado, suprimido, evitado, entonces tal actividad acarreará forzosamente daño y desdicha. Mas si en la acción (que es interrelación), descubrís lo que sois —vuestra mezquindad, superficialidad, vanidad, tendencia a la dominación, etc.— y si *estáis* en compañía de eso que sois, de ahí surge una acción que es enteramente diversa de la actividad evasiva. La acción, entonces, es libertadora y creativa. Esa acción no es resultado de un movimiento de "autoencierro".

El interlocutor quiere saber además si la expresión creativa individual es un modo de resolver el conflicto individual. En otros términos: si Vd. tiene un conflicto, pin-

ta un cuadro y olvida el conflicto, halla libertad en el colorido, en la acción, escribe un poema, sale a dar un paseo, escucha un concierto, lee un libro, va a la iglesia, piensa en el Maestro, sirve a la humanidad –hace *algo*. ¿Eso pondrá término al conflicto? ¿Eso acabará con la lucha y el dolor? Como hombre de ciencia podrá Vd. ser creativo en su habitación, en su laboratorio. O podrá pintar con espíritu creador. ¿Pero eso resolverá su conflicto? En esos momentos de expresión creadora podrá Vd. eludir o hacer de lado su conflicto. Pero una vez concluído su trabajo, está Vd. de vuelta donde antes estaba, ¿no es así? Podrá Vd. ser un sabio, pero en cuanto sale de su laboratorio es Vd. un ser humano cualquiera– ¿verdad? –con sus prejuicios, su nacionalismo, su pequeñez, su ambición y todo lo demás. O bien podrá Vd. tener momentos de entendimiento creador, de expresión creativa, y entonces pinta. Pero apenas deja de pintar, vuelve Vd. a sí mismo.

Ninguna acción, por cierto, ayudará a poner término al conflicto; ninguna actividad de especie alguna resolverá el conflicto. Lo que resuelve el conflicto es *ser* uno mismo el conflicto, completamente; y no podéis estar en relación directa con el conflicto si procuráis zafaros de él. Y una de las muchas maneras de eludirlo es condenarlo, justificarlo, reprimirlo, sublimarlo, hallarle un substituto. Mas si no hacemos ninguna de esas cosas, y simplemente vivimos con el conflicto dándonos cuenta del mismo pasiva e imparcialmente, entonces el propio conflicto pondrá al descubierto su significación y revelará su contenido; y sólo cuando el contenido del conflicto se revela, queda uno libre del conflicto.

Una mente que se evade, por consiguiente, es incapaz de mirar con tranquilidad lo que *es*. Podréis situar esa evasión a cualquier nivel, ya se trate de la bebida, de un

templo, del saber o de la sensación. Mientras la actividad consista tan sólo en eludir lo que *es*, ella tiene que engendrar disputas y enemistad. Pero si hay comprensión de lo que *es*, hay también liberación, la cual trae consigo su propia acción; y esa acción es enteramente diferente de la actividad evasiva.

Pregunta: Diga Vd. lo que diga, existen y tienen que existir dirigentes, guías, Maestros, instructores. Vd. mismo es uno de ellos. ¿Qué fin persigue Vd. al negar ese hecho evidente, creándonos con ello un nuevo conflicto?

KRISHNAMURTI: Que haya o no dirigentes, guías, Maestros e instructores, carece de importancia. Lo importante es esto: ¿por qué los necesitáis? Si nos ponemos a discutir acerca de si hay o no Maestros, guías e instructores, nos perderemos en un fárrago de opiniones y de así llamadas "experiencias" que en verdad son reacciones autoproyectadas. Pero tiene importancia —¿no es así?— averiguar por qué reclamáis dirigentes ,por qué seguís a instructores, por qué adoráis a Maestros, por qué obedecéis a guías o "gurús". Si lográis descubrir por qué los queréis, por qué los necesitáis, el problema puede ser atacado.

Diréis que los necesitáis porque os halláis confusos: no sabéis qué rumbo seguir. Necesitáis un refugio, un solaz, una muleta, alguien en quien apoyaros; necesitáis al padre glorificado, a la madre glorificada; queréis que alguien os diga lo que habéis de hacer, os dé una norma de acción, un código; alguien que os aliente, que os diga que estáis progresando o hable de la maravilla que sois Todo esto se reduce a un hecho muy sencillo: que os halláis en conflicto y confusión, en medio de luchas y miserias, en un

estado de irremediable desdicha, sumidos en la diaria rutina de una convivencia fastidiosa. Entonces, o creáis un mundo romántico de Maestros, de instructores, un novelesco mundo de superconocimiento, o bien, estando confusos, queréis que alguien os ayude a disipar la confusión.

Dicho de otro modo: os sentís confusos, miserables, y queréis la ayuda de alguien para disipar esa confusión. ¿Y qué hacéis? Cuando, por efecto de vuestra confusión, elegís un dirigente, un "gurú" o un Maestro, dicho Maestro tiene también que estar confuso. ¿Acaso elegís cuando en vosotros hay claridad? Si la hay, no se produce elección alguna; no se os ocurre reclamar, pedir ni buscar un guía. Es sólo cuando os halláis confusos que buscáis un guía, un instructor; no cuando sois felices u os sentís llenos de gozo, ni cuando os habéis olvidado completamente de vosotros mismos. Sólo cuando os halláis con vosotros mismos, en medio de vuestras miserias y conflictos, y queréis huír, sólo entonces buscáis un guía y lo escogéis partiendo de vuestra confusión. Lo que habéis elegido, por ello mismo, tiene que ser confuso. Y vuestros dirigentes, sean ellos políticos o religiosos, están confusos.

Queréis, pues, que alguien os ayude a salir de vuestra confusión. En otras palabras: queréis escapar a vuestra confusión. Y a aquellos que os brindan los medios de huir, vosotros los adoráis y hacéis de ellos vuestros dirigentes. Y lo que habéis hecho, la confusión que habéis creado, es resultado de vosotros mismos, de vuestro ambiente, de vuestro "trasfondo", de vuestra educación, de las influencias de vuestro medio social. Y, puesto que vosotros mismos sois la causa de toda esta confusión, de nada sirve alejaros, buscar a alguien que os ayude. Tenéis que dilucidarlo todo vosotros mismos. Y como esa tarea es penosa, deseáis ser románticos, sentimentales. corréis en pos

de los "gurús", de los Maestros, y provocáis disputas entre el creyente y el incrédulo. Daros cuenta, en cambio, de vuestra confusión, percibir todos sus embrollos, sus sutilezas, su estructura; entender quién engendra la confusión: confusión acerca de las cosas, de la propiedad, de las posesiones, confusión respecto de la gente, de la convivencia, confusión relativa a las ideas, a lo que hay que creer o no creer, a lo que es verdadero y a lo que es falso, daros cuenta de todo ese proceso, no sólo en los niveles superficiales de la mente sino en las profundidades ocultas, exige estar muy alerta, una gran vigilancia. No requiere instructor alguno, incluyendo a mí mismo. Por el contrario: todo instructor que escojáis os engañará porque queréis ser engañados. Lo importante es observar ese proceso de la confusión, percibirlo en vuestras relaciones. En la percepción misma de lo que *es*, en el acto mismo de daros cuenta de ese proceso de confusión, está la libertad.

Dado que se trata de nuestro problema —del vuestro y del mío— cada uno de nosotros debe dilucidarlo, no otra persona. Tenemos que ser una luz para nosotros mismos, no buscar la luz ajena. No somos velas que algún salvador deba encender. Hemos causado la confusión que reina en el mundo, y ella es consecuencia de nuestra propia confusión; y no podemos disiparla a menos que nos entendamos a nosotros mismos. Y para ese entendimiento no necesitamos Maestro. El Maestro os conducirá por camino errado, porque el Maestro que escogéis es vuestra propia proyección. Para disipar esta confusión tenéis que observaros en la convivencia, la cual es acción; tenéis que ser conscientes de vosotros mismos en la interrelación, en la acción, de instante en instante, vigilando toda palabra, todo pensamiento, todo sentimiento, sin ninguna deformación, sin ninguna condenación, considerándolo de un modo

simple, tal como miráis a un niño que os es querido y que deseáis comprender. Entonces hay libertad. Entonces ya no creáis confusión. La confusión sólo surge mientras haya un centro: el centro del "yo" y de "lo mío", de los recuerdos, experiencias, contratiempos y temores acumulados. Y cuando ese centro no existe, ¿qué necesidad hay de un instructor, de un Maestro, de un guía?

Lo que importa no es saber quién es el instructor y quién el guía, sino comprendernos a nosotros mismos, pues eso es lo que trae felicidad, lo que produce júbilo creador. Y ese júbilo, esa gloria, no es cosa que podáis aprender de un Maestro. Podéis aprender las palabras, la técnica; pero la técnica no es aquello, la palabra no es lo real. Mediante una técnica no podéis "vivir". La vivencia es un estado en el que el "yo" no existe. El "yo" es la técnica; el "yo" es la vía por la cual logramos un resultado, una ganancia, o por la cual rehusamos; y el "yo" jamás puede hallarse en ese estado de vivencia. Después de todo, cuando estáis "viviendo" algo, no hay conciencia del "yo"; pero el "yo" existe mientras haya conciencia de ese centro que exige, que rehusa y que crea confusión. Tal conciencia es un estado de experiencia en el cual nombramos y registramos. Mas si no está el registrador, que es el "yo", sólo hay un estado de vivencia; y esa vivencia de lo real no puede producirse sin conocimiento propio. Si no os conocéis a vosotros mismos, el seguir a otra persona —sea quien sea, y ya se trate de un dirigente político o religioso— conduce a la ilusión, a la destrucción y a la desdicha.

De modo, pues, que lo importante no es averiguar por qué habéis creado dirigentes, Maestros, existan ellos o no, tengan o no existencia efectiva, sino saber por qué los seguís, por qué escucháis, por qué adoráis. Negáis la idolatría, y sin embargo ésa es una forma de idolatría. Ne-

gáis los ídolos que la mano ha fabricado, la imagen esculpida; pero adoráis la imagen tallada por la mente. Todo eso representa otras tantas evasiones de vuestra pobreza íntima, de vuestra insuficiencia, de vuestro continuo dolor. Y sólo podéis entender ese conflicto cuando hacéis frente a vosotros mismos en la convivencia, que es acción.

Pregunta: ¿Qué es la verdadera sencillez?

KRISHNAMURTI: Para entender una cuestión de esta índole, debemos considerarla no sólo en el nivel verbal sino, además, experimentarla directamente. Tal vez podamos hacerlo, así sea durante unos minutos. Si bien yo voy a tratar el tema verbalmente, dándole expresión para comunicarme con vosotros, ha de sernos posible descubrir lo que es la verdadera sencillez y vivirla. La vivencia es lo que tiene importancia fundamental, no el mero hecho de escuchar las palabras.

¿Qué es, pues, la verdadera sencillez? Es claro que, para descubrir tal cosa, debemos encararla negativamente. Nuestra mente, en efecto, está atiborrada de conceptos positivos sobre lo que es la sencillez: según el diccionario, según la Biblia y otros libros religiosos, etc. Pero eso es mera imitación, mera aproximación. Eso no es la sencillez. Hay un hecho evidente: que una mente atestada de conclusiones no es una mente sencilla. Por tal causa, sólo podemos entender la sencillez mediante el proceso negativo.

La sencillez no tiene por comienzo el taparrabo. Poseer apenas unas cuantas cosas esenciales no es, evidentemente, indicio de sencillez. El renunciamiento –y su efecto, que es el orgullo– no es sencillez. No existe la sencillez mientras la mente procure alcanzar un resultado, mientras se

esté convirtiendo en algo, mientras esté entregada al esfuerzo –positivo o negativo– de ser o de no ser. Creemos, al parecer, que la sencillez consiste principalmente en tener pocas posesiones. Poseer poco es cómodo, simplemente. Si queréis viajar, debéis hacerlo sin mucho equipaje. Pero eso no es virtud; eso no os torna sencillos.

La sencillez significa que la mente está libre de creencias, libre de la lucha del devenir; que ella se queda con lo que *es*. Y una mente atestada de creencias, de luchas, de esfuerzos, una mente que persigue la virtud, no es una mente sencilla. Desgraciadamente, empero, rendimos culto a la expresión exterior de la sencillez; hemos llenado a tal punto nuestra vida de cosas, de propiedades, de muebles, de libros, de ropa, que tributamos adoración a quienquiera renuncie a todo eso; pensamos que es una persona maravillosamente sencilla, un santo. Mas eso, por cierto, no es sencillez. La sencillez llega cuando el "yo" está ausente. Y el yo está *presente* cuando hay deseo de *ser*, positiva o negativamente; y el deseo de ser crea complejidad, confusión. Entonces el temor nos hace negar esa confusión, esa complejidad y ese dolor, adorando la simple expresión de poseer pocas cosas. El hombre que ha renunciado al mundo pero que vive en el mundo de las ideas y las creencias, de los empeños ocultos y las secretas ambiciones, que arde de deseos, no es persona sencilla; no es un santo. Sólo existe la sencillez cuando no hay deseo alguno de *ser* algo, positiva o negativamente. El "yo", en tal caso, está ausente; no está identificado con nada: ni con una nación, ni con un grupo, ni con determinada ideología o dogma religioso. Cuando ese "yo" está del todo ausente, es entonces que hay sencillez, la cual se expresa en el mundo de la acción. Pero el copiar, imitar, tratar de tener

pocas cosas mientras la mente está repleta de ideas, creencias, deseos, pasiones — eso no es la vida sencilla.

La sencillez, pues, surge con el proceso de entender el complejo "yo", la estructura de mí mismo. Cuanto más entiendo lo que *es*, y cuanto más amplio y profundo es ese entendimiento, más libre estoy del conflicto, de la desdicha. Y es esta libertad lo que trae sencillez. Entonces la mente está quieta; ya no está atiborrada ni persigue fin alguno. Y al igual que el lago cuando está tranquilo, la mente está en calma cuando el proceso íntegro del esfuerzo ha sido comprendido. Y con la quietud de la mente adviene lo atemporal. Aquello que no tiene causa es simple; y lo que es sin causa es lo verdadero. No puede ser inventado por vosotros porque vuestras invenciones, vuestras elaboraciones de lo verdadero, tienen causa. Lo que es verdadero carece de causa. Dios no tiene causa alguna: *es*. Y para que ese estado sea, la mente debe ser extraordinariamente sencilla: ni regulada ni disciplinada, lo cual no es sencillez sino esclavitud. Cuando la mente es simple, Aquello que es bienaventuranza se manifiesta.

Octubre 30 de 1949.

CONFERENCIAS
DE PARIS

CONFERENCIAS PRONUNCIADAS EN PARÍS (1950)

I

La mayoría de nosotros tiene ante sí muchos problemas, no sólo individuales sino colectivos. Hay problemas que no sólo influyen en nuestra vida privada, sino que también nos afectan como ciudadanos de determinado país, como partes de un grupo colectivo, etc. Tenemos problemas que son no sólo sociales y económicos, sino asimismo, si es que puedo emplear la palabra, espirituales. Hacemos frente a toda clase de problemas; y cuanto más nos ocupamos de ellos, más parecen acrecentarse, multiplicarse y tornarse confusos.

(Esta tarea de traducir va a resultar algo difícil, pero tal vez se irá simplificando a medida que nos acostumbremos a ella. Hace muchos años que no he disertado en esta forma, por lo cual espero que tendremos un poco de paciencia si hay vacilación de mi parte).

Como acabo de decirlo, cuanto más nos las habemos con estos problemas, tanto más parece que ellos se acrecientan; y con el aumento de los problemas se origina

mayor sufrimiento, mayor miseria y mayor confusión. Lo importante, por cierto, no es resolver ningún problema en particular, sino averiguar cómo hemos de encarar los problemas a medida que surgen, para no acrecentarlos ni multiplicarlos. Es decir, debemos evidentemente habérnoslas con los problemas de la existencia, no en un determinado nivel sino en todos los niveles; porque, si nos ocupamos de un problema en su propio nivel tan sólo, es indudable que dicho problema no podrá ser resuelto. Si encaramos el problema económico, ya sea individual o colectivo, con prescindencia del problema espiritual o psicológico, el problema económico jamás podrá resolverse. Para resolver un problema determinado, debemos entender al que crea el problema, y entender a ese creador es ciertamente mucho más importante que comprender el problema mismo; porque, una vez que entendemos al creador o causante del problema, podemos resolver el problema. Por ello nuestra dificultad estriba en comprender no sólo superficialmente sino también a fondo, al creador de los problemas, que es uno mismo. El estudio de uno mismo, por lo tanto, no es un modo de evitar el problema, superficial o profundo. Por el contrario: entenderse uno mismo es de importancia mucho mayor que lograr un resultado ocupándose del problema, transformándolo o desplegando actividad en torno a dicho problema.

Ahora bien: como ya lo dije, lo importante no es buscar la mera solución del problema, ya se trate de un problema económico o de cualquier otro problema, individual o colectivo, sino comprender al que origina el problema; y esa comprensión es mucho más difícil, requiere una percepción mucho mayor, más atención, que estudiar simplemente el problema. El creador del problema es uno mismo, y la comprensión de uno mismo no implica un proceso

de aislamiento, un proceso de retiro. Creemos, al parecer, que debemos agitarnos, desplegar actividad en torno del problema, ya que entonces, por lo menos, podemos sentir que algo hacemos a su respecto; pero consideramos todo interés en el estudio, en la comprensión del causante del problema, como un proceso de aislamiento, de encierro, y, por lo mismo, como negación de la acción. Es, pues, importante percibir que el estudio de uno mismo no es un retiro, no es un proceso de aislamiento o inactividad; antes bien, es un proceso de extraordinaria atención, de alerta percepción, que no sólo exige claridad superficial sino también profunda, interior.

Al fin y al cabo, cuando hablamos de acción, lo que realmente entendemos es reacción, ¿no es así? Casi todos nosotros reaccionamos ante cualquier influencia externa, y en ese proceso de reacción nos vemos enredados; y a esa reacción le llamamos "ocuparnos del problema". La comprensión de la reacción es, pues, el comienzo del entendimiento de uno mismo. Como lo he señalado, lo importante no es tanto la comprensión del problema en sí, sino la comprensión de las reacciones que cada uno tiene en respuesta a cualquier estímulo determinado, a cualquiera influencia o condición en particular. El estudio de uno mismo es mucho más significativo que el estudio del problema, al que la mayoría de nosotros ha consagrado su vida. Hemos estudiado los problemas desde todos los ángulos,pero nunca hemos estudiado profundamente al que origina el problema; y para entender al causante de los problemas, debemos comprender nuestra vida de relación, porque ese autor del problema sólo existe en la convivencia. Por consiguiente, el estudio de la interrelación para entender al causante de los problemas, es nuestro principal cometido; y la comprensión de la convivencia es el co-

mienzo del conocimiento propio. No veo cómo podemos entender la vida ni ninguno de nuestros problemas, sin entendernos a nosotros mismos. Si uno no se conoce a sí mismo, en efecto, no hay base para pensar, no hay base para ninguna clase de transformación o revolución.

Es, pues, de suprema importancia empezar a entender la vida de relación, con lo cual se descubre al que origina los problemas; y ese causante de los problemas es la mente. Entender al causante de los problemas, que es la mente, no consiste tan sólo en ser muy sagaz, sino en estudiar todo el proceso de la reacción psicológica en uno mismo. Y por mucho que hagamos con respecto a esos múltiples problemas, individuales o colectivos —el problema económico, los problemas de la guerra, del nacionalismo y otros— no habrá modo de escapar a esos problemas si no entendemos el proceso total de la mente. Nuestra incumbencia, entonces, no es la guerra ni el problema económico, sino el estudio, el entendimiento de la mente; porque es la mente que da origen a los problemas en la vida de relación, ya se trate de nuestra relación con personas, con ideas o con cosas. Y la mente no puede ser entendida como algo aislado, que haya de estudiarse en un laboratorio, sino únicamente en la acción de la convivencia.

La mente, después de todo, es resultado del pasado. Lo que somos vosotros y yo es el resultado de muchos "ayeres"; somos la suma total del pasado, y sin entender el pasado no podemos proseguir. ¿Y para entender el pasado debemos estudiar todo el contenido, todo el "trasfondo" del pasado? Para estudiar el pasado, en efecto, podemos ahondar en él, penetrar profundamente en todos los recuerdos de la raza, del grupo, del individuo —lo que implica estudiar al analizador— o bien podemos encarar el problema de saber si el analizador es diferente de lo

analizado, si el observador es diferente de lo observado. Porque, mientras haya un analizador que observa el pasado, ese analizador es por cierto, a su vez, un resultado del pasado. Cualquier cosa que él analice o examine, por lo tanto, tiene que ser condicionada y en consecuencia inadecuada. El analizador es parte de lo analizado; entre ambos no hay separación, lo que es un hecho evidente no bien lo consideramos. No hay pensador distinto del pensamiento. Mientras haya, empero, un pensador separado de su pensamiento, un pensador que examine el pensamiento, el resultado de ese examen, sea cual fuere, será inevitablemente condicionado y por ello mismo inadecuado. Por eso es que antes de que procuremos entender el problema de la guerra, el problema económico o cualquier otro, debemos entender en primer término al pensador que analiza el problema. El problema, en efecto, no es diferente del pensador. El pensador no es distinto del pensamiento; es el pensamiento que crea al pensador. Si eso podemos verlo, descubriremos que sólo existe el pensamiento, no un pensador, un observador, un experimentador. Sólo hay pensamiento, no pensador. No bien percibimos eso, nuestro modo de abordar el problema —cualquiera que él sea— resulta enteramente diferente, porque entonces no hay pensador que procure disecar, analizar o dar forma a determinado pensamiento: sólo existe el pensar. Es posible, por consiguiente, que el pensamiento llegue a su término sin el proceso de la lucha, sin el proceso del análisis. Mientras haya un pensador —el "yo", lo "mío"— hay un centro desde el cual la acción siempre se desarrolla. Es obvio que ese centro es el resultado de nuestro pensar, y nuestro pensar proviene del "condicionamiento"; y cuando el pensador se desprende simplemente del "condicionamiento" y trata de producir acción, cam-

bio o revolución, siempre existe el centro que se mantiene como permanente. El verdadero problema, pues, es entender y disolver ese centro que es el pensador.

La dificultad, en el caso de casi todos nosotros, estriba en que nuestro pensamiento está muy condicionado, ¿no es así? Somos franceses, o ingleses, o alemanes, o rusos, o hindúes, con "trasfondos" religiosos, políticos y económicos particulares, y a través de ese tamiz de "condicionamiento" procuramos enfrentar los problemas de la vida, con lo cual acrecentamos los problemas. No hacemos frente de la vida sin "condicionamiento"; le hacemos frente como entes con determinado "trasfondo" y educación, con determinada experiencia. Siendo condicionados, enfrentamos la vida de acuerdo a nuestras normas particulares, y esa reacción de acuerdo a una norma sólo origina más problemas. Es obvio, entonces, que debemos comprender y eliminar esos "condicionamientos" que acrecientan nuestros problemas; pero la mayoría de nosotros no nos damos cuenta de que estamos condicionados, y que nuestro "condicionamiento" es resultado de nuestro propio deseo, de nuestro anhelo de seguridad. Al fin y al cabo, la sociedad en torno nuestro es el resultado de nuestro deseo de estar seguros, a salvo, de mantenernos permanentemente en nuestra forma particular de "condicionamiento"; y no dándonos cuenta de nuestro "condicionamiento", continuamos creando más problemas. Tenemos tal acumulación de conocimientos, tantos prejuicios, tantas ideologías, tantas creencias a las que nos aferramos, que esos "trasfondos", esos "condicionamientos", nos impiden hacer frente de un modo efectivo a la vida tal cual es. Siempre enfrentamos la vida –que es un desafío– con nuestras respuestas inadecuadas, y por ello jamás entendemos la vida sino a través de nuestros "condicionamientos" particulares. El desafío es

la vida, que está en constante transformación, en un constante fluir; y tenemos que entender, no el desafío, sino nuestra reacción ante el desafío.

Ahora bien: nuestro "condicionamiento" es la mente. La mente es el asiento de todo nuestro 'condicionamiento"; y éste es el saber, la experiencia, la creencia, la tradición, la identificación con determinado partido o agrupación, con una nación. La mente es el resultado del "condicionamiento"; ella es el estado condicionado. Todos los problemas que la mente aborda, por consiguiente, tienen que acrecentar aun más esos problemas. Mientras la mente se ocupe de algún problema en cualquier nivel que sea, sólo podrá originar más perturbación, más desdicha y más confusión. ¿Es posible, entonces, hacer frente al reto de la vida sin el proceso del pensamiento, sin esa experiencia acumulada que es la mente? Es decir, ¿es posible hacer frente al desafío de la vida sin la reacción de la mente, que es el "condicionamiento" del pasado? Cuando hay un desafío se produce una reacción: la mente responde de inmediato; y, a medida que uno observa, percíbese que la respuesta de la mente es siempre condicionada. Cuando hay un desafío, por lo tanto, la mente que responde puede tan sólo crear más problemas, más confusión, cosa que siempre hace.

Tenemos, pues, innumerables problemas en todos los niveles de nuestra existencia; y mientras la mente les haga frente, mientras el pensamiento reaccione ante ellos, tendrá que haber mayor confusión. ¿Y es posible enfrentar la vida sin la reacción de la mente condicionada? Sólo en medio de una crisis podemos hacer frente al reto sin que el pensamiento reaccione ante él. Cuando surge una crisis aguda, vemos que el pensamiento no tiene respuesta alguna; el "trasfondo" no reacciona. Es sólo en ese

estado, cuando la mente no reacciona ante el problema como proceso de pensamiento, que podemos resolver los problemas que a cada uno de nosotros se nos presentan.

Se me han entregado varias preguntas que voy a responder.

Pregunta: La sola arma que Vd. brinda a las víctimas de la injusticia social es el conocimiento propio. Esto, para mí, es una irrisión. La historia nos enseña que los hombres jamás se han libertado de otro modo que por la violencia. El estado de la sociedad me condiciona; debo, por lo tanto, destrozarlo.

Krishnamurti: Antes de empezar a destrozar la sociedad, debemos entender lo que es la sociedad y cómo se ha de obrar para responder a esa sociedad que nos tiene atrapados. Lo importante, pues, no es saber cómo destrozar la sociedad para vernos libres de ella, sino entender la estructura de la sociedad; porque en cuanto yo comprenda la estructura social en relación conmigo mismo, podré obrar de un modo acertado a su respecto.

¿Qué es la sociedad? ¿No es ella el producto de nuestra vida de relación entre vosotros y yo y los demás? Nuestras mutuas relaciones son la sociedad; ésta no es una cosa distinta de nosotros mismos. Alterar, por lo tanto, la actual estructura de la sociedad sin entender la convivencia, es simplemente continuar la sociedad actual en una forma modificada. La sociedad actual está bastante podrida; es un proceso de corrupción, de violencia, en el que siempre hay intolerancia, conflicto y dolor; y para producir una alteración fundamental en esta sociedad de la que formamos parte, tiene que haber comprensión de nosotros mis-

mos. Evidentemente, este entendimiento de nosotros mismos no es una irrisión ni está en oposición con el orden actual. Sólo hay oposición como reacción. Una alteración fundamental en la sociedad no puede sobrevenir por conducto de las ideas, ni por medio de una revolución basada en ideas, sino por obra de la transformación de mí mismo en mis relaciones con el prójimo. Es obvio que la sociedad necesita transformación: todas las sociedades, siempre, necesitan transformación. ¿Deberá tal transformación basarse en una idea, es decir, en el pensamiento, en el cálculo, en hábiles afirmaciones y negaciones dialécticas, y demás cosas por el estilo? O bien, dado que las normas siempre engendran oposición, ¿la revolución no debería producirse sin sujeción a ninguna norma determinada? Sólo puede haber revolución cuando cesa la idea del "yo" como entidad distinta de la sociedad; y ese "yo" sólo existe mientras el pensamiento –que es el deseo condicionado de estar en seguridad de diferentes maneras– continúa.

Todos sabemos y admitimos que tiene que haber alguna clase de cambio radical en la estructura de la sociedad. Hay quienes dicen que dicha transformación, dicho cambio, debe basarse en una idea, en una ideología; pero una idea invariablemente crea oposición, y, por lo tanto, hay revoluciones de izquierda o de derecha. Ahora bien: ¿la revolución es posible, es una verdadera revolución, cuando se basa en una idea, en una creencia? Es decir, cuando una revolución es el resultado de un proceso de pensamiento –o sea de una mera reacción del "trasfondo", que da continuidad al pasado– ¿es eso una revolución? No hay duda de que una revolución basada en una idea no es una revolución: es, simplemente, una continuidad modificada del pasado, por mucha inteligencia y sagacidad que ella revele. Por consiguiente, la revolución en el

recto sentido del término sólo es posible cuando no es la mente el centro de la acción, cuando la creencia, la idea, no es la influencia dominante. Es por eso que, para producir una transformación integral de la sociedad, el hombre debe entenderse a sí mismo, siendo ese "sí mismo" el "trasfondo" condicionado: la idea, el conocimiento, la experiencia, la memoria.

Pregunta: Mi esposo fué muerto en una guerra, mis hijos murieron en otra, y mi casa ha sido destruída. Dice Vd. que la vida es un eterno estado de creación; pero todo resorte está roto en mí, y no hallo posible compartir esa renovación.

KRISHNAMURTI: ¿Qué es lo que impide esa constante renovación en nuestra vida, lo que impide a lo nuevo surgir a la existencia? ¿No será que no sabemos morir todos los días? Como vivimos en un estado de continuidad, en un constante proceso de trasladar de un día para el otro nuestros recuerdos, nuestro conocimiento, nuestra experiencia, nuestras inquietudes, nuestro dolor y sufrimiento, jamás empezamos un nuevo día sin el recuerdo de ayer. La continuidad, para nosotros, es la vida. Saber que "yo" continúo como memoria, identificado con determinado grupo, determinado conocimiento, determinada experiencia, eso, para nosotros, es la vida; y aquello que posee continuidad, que prosigue a través del recuerdo, ¿cómo es posible que llegue a renovarse? La renovación, ciertamente, sólo es posible cuando entendemos todo el proceso del deseo de continuar; y sólo hay renovación cuando llega a su término esa continuidad como entidad, como pensamiento del "yo".

Nosotros, después de todo, somos una colección de recuerdos: los recuerdos de la experiencia, los recuerdos que hemos acumulado a través de la vida, de la educación; y el "yo" es el resultado de la identificación con todo eso. Somos el resultado de identificarnos con un grupo en particular, ya sea francés, holandés, alemán o hindú. Sin esa identificación con un grupo, con una casa, con un piano, con una idea o con una persona, nos sentimos perdidos. Nos aferramos, pues, al recuerdo, a la identificación, y esa identificación nos da continuidad; y la continuidad impide la renovación. Sólo es posible renovarnos, indudablemente, cuando sabemos morir y renacer cada día, es decir, librarnos de toda identificación, que es lo que da continuidad.

La creación no es un estado de memoria, ¿verdad? No es un estado en que la mente esté activa. La creación es un estado de la mente en que el pensamiento está ausente; y mientras funcione el pensamiento, no puede haber creación. El pensamiento es continuo, es resultado de la continuidad, y para aquello que es continuo, no puede haber creación, renovación; sólo puede avanzar de lo conocido a lo conocido, y por lo tanto jamás podrá ser lo desconocido. Es importante, por consiguiente, comprender el pensamiento y cómo ponerle fin. Esta terminación del pensamiento no es un proceso que consista en vivir en la torre de marfil de la abstracción; por el contrario, la terminación del pensamiento es el entendimiento en su forma más elevada. Con la terminación del pensamiento surge la creación, y en ella está la renovación. Mientras continúe el pensamiento, empero, no puede haber renovación. Por eso es que el comprender cómo pensamos resulta mucho más importante que considerar cómo hemos de renovarnos. Sólo cuando

entiendo las modalidades de mi propio pensamiento, cuando veo todas sus reacciones, no sólo en la superficie sino en los niveles inconscientes más profundos —sólo entonces, en la comprensión de mí mismo, llega el pensamiento a su término.

La terminación del pensamiento es el comienzo de la creación, el comienzo del silencio; pero la terminación del pensamiento no puede producirse compulsivamente, mediante forma alguna de disciplina o de coacción. Después de todo, debemos haber tenido momentos en que la mente estuvo muy quieta, espontáneamente en calma, sin sentido alguno de compulsión, sin móvil alguno, sin ningún deseo nuestro de hacerla callar. Debemos haber vivido momentos en que la mente estuvo absolutamente serena. Ahora bien: esa serenidad no es resultado de una continuidad; esa serenidad no puede provenir de tal o cual forma de identificación. La mente, en ese estado, llega a su término; es decir, el pensamiento como reacción de determinado "condicionamiento" llega a su término. Esa terminación del pensamiento es renovación, es la lozanía en que la mente puede empezar como cosa nueva.

Así, pues, la comprensión de la mente (no como pensador sino tan sólo como pensamiento), la percepción directa de la mente como pensamiento, sin ningún sentido de condenación ni justificación, sin opción alguna, hace que termine el pensamiento. Veréis entonces, si lo experimentáis, que al terminar el pensamiento ya no hay pensador; y cuando no hay pensador la mente está en calma. El pensador es el ente que posee continuidad. El pensamiento, percibiéndose como transitorio, crea al pensador como entidad permanente y da continuidad al pensador; y entonces el pensador se convierte en el agitador que mantiene

la mente en un estado de constante inquietud, constante búsqueda, investigación, anhelo. Sólo cuando la mente comprende el proceso total de sí misma sin ninguna forma de compulsión, hay tranquilidad y por lo tanto una posibilidad de renovación.

No hay duda, entonces, de que en todos estos asuntos lo importante es comprender el proceso de la mente; y esa comprensión no es una acción introspectiva o de autoaislamiento, no es una negación de la vida, un retiro a una ermita o monasterio, o el encierro de uno mismo en una creencia religiosa determinada. Por el contrario: toda creencia condiciona la mente. La creencia engendra antagonismo; y una mente que cree no podrá nunca estar quieta, una mente sujeta al dogma jamás podrá conocer lo que es ser creativa. Nuestros problemas, pues, sólo pueden ser resueltos cuando entendemos el proceso de la mente, la cual crea todos los problemas; y ese creador puede terminar tan sólo cuando entendemos la interrelación. La convivencia es la sociedad, y para producir una revolución en la sociedad tenemos que entender nuestras reacciones en la convivencia. La renovación, ese estado creador, sólo adviene cuando la mente está absolutamente tranquila, no encerrada en ninguna actividad o creencia en particular. Cuando la mente está quieta, del todo serena porque el pensamiento ha terminado, tan sólo entonces hay creación.

Abril 9 de 1950.

II

Indudablemente, una de nuestras grandes dificultades es el hecho de que, al tratar de hallar seguridad no sólo en el terreno económico sino también en el mundo psicológico o "espiritual", destruimos la seguridad física. En la búsqueda de seguridad económica y psicológica, damos origen a ciertas ideas, nos adherimos a ciertas creencias, tenemos ciertos anhelos, ciertos instintos adquisitivos; y esa búsqueda es lo que al final destruye la seguridad física para la mayoría de nosotros. ¿No es, pues, importante averiguar por qué la mente se apega con tanta fuerza a ideas, creencias, conclusiones, sistemas y fórmulas? Es obvio, en efecto, que ese apego a ideas y creencias con la esperanza de lograr seguridad interior, termina por destruir la seguridad externa o física. La seguridad física se hace imposible por el deseo, por el ansia, por la necesidad psicológica de buscar seguridad interior. De ahí que sea importante, sin duda, averiguar por qué la mente, en cada uno de nosotros, persigue con tanto ardor la seguridad íntima.

Ahora bien, es evidente que debemos tener seguridad física: alimento, ropa y techo. Y es importante descubrir

—¿no es así?— cómo es que la mente, al buscar seguridad interior, destruye la seguridad externa. A fin de lograr seguridad física, debemos investigar ese deseo de seguridad interior, ese íntimo apego a ideas, a creencias, a conclusiones. ¿Por qué busca la mente seguridad interior? ¿Por qué atribuimos tan enorme importancia a las ideas, a la propiedad, a ciertas personas? ¿Por qué nos refugiamos en la creencia, en la reclusión, lo que termina por destruir la seguridad externa? ¿Por qué la mente se aferra tan fuertemente, con tanta determinación, a las ideas? El nacionalismo, la creencia en Dios, el creer en una fórmula de uno u otro tipo, es simplemente apego a una idea; y vemos que las ideas, las creencias, dividen a los hombres. ¿Por qué estamos tan fuertemente apegados a las ideas? Si podemos vernos libres del deseo de estar interiormente seguros, tal vez sea posible organizar la seguridad externa; porque es el deseo de seguridad interior lo que nos divide, no el deseo de seguridad externa. Es necesario que tengamos seguridad externa: eso es obvio. Pero la seguridad externa resulta impedida por el deseo de estar interiormente en seguridad. Hasta que este problema sea resuelto, no superficialmente sino de un modo radical, serio y fundamental, no puede haber seguridad externa.

Nuestro problema, pues, no es buscar una fórmula o sistema que produzca seguridad externa, sino averiguar por qué la mente busca sin cesar el aislamiento interior, la satisfacción íntima, la seguridad psicológica. Es fácil formular el interrogante, pero es muy arduo descubrir la respuesta justa, que tiene que ser verdadera. Porque casi todos nosotros queremos estar seguros, evitamos la incertidumbre; queremos tener certeza en nuestros afectos, en nuestros conocimientos, en nuestras experiencias, porque esa certidumbre brinda un sentido de seguridad, de bienes-

tar, en el que no hay perturbación ni choque de la experiencia: el choque de una nueva cualidad que nace a la vida. Es este deseo mismo de certeza lo que nos impide investigar la necesidad de vernos libres de toda seguridad interior. Hallamos gran satisfacción, evidentemente, en nuestra capacidad de hacer cosas con nuestras manos o con nuestra mente, lo cual es conocimiento acumulado, experiencia; y en esa capacidad buscamos certeza, porque en ese estado la mente jamás necesita estar perturbada, y no hay ansiedad, ni temor, ni nueva experiencia.

Así, pues, la mente que busca certeza íntima por medio de la propiedad, de las personas, de las ideas, no desea ser perturbada y llevada a la incerditumbre. ¿Habéis notado cómo la mente se rebela contra cualquier cosa nueva: una nueva idea, una nueva experiencia, un nuevo estado? Cuando llega a experimentar un nuevo estado, la mente lo trae de inmediato a su propio terreno, al terreno de lo conocido. La mente siempre funciona —¿no es así?— dentro del campo de la certeza, de lo conocido, de la seguridad, el cual es su propia proyección, y por lo tanto nunca puede experimentar algo que esté más allá de sí misma. El estado de creación es, por cierto, la vivencia de algo que está más allá de la mente, y ese estado de creación no puede advenir mientras la mente esté apegada a alguna forma particular de seguridad, interior o externa. Es obvio, entonces, que lo importante para cada cual es averiguar dónde está su apego, dónde busca la seguridad; y si uno se halla realmente interesado, puede descubrir eso por sí mismo, puede descubrir de qué manera, mediante qué experiencia o qué creencia, la mente busca seguridad, certeza. Cuando uno descubre tal cosa, no en teoría sino de un modo efectivo, cuando uno experimenta directamente el apego a la creencia, a determinada forma de afecto, a determinada idea o

fórmula, verá que está libre de esa forma particular de seguridad. Y en ese estado de incertidumbre, que no es aislamiento, que no es temor, está la existencia creadora. La incertidumbre es esencial para la existencia creadora.

Vemos que en el mundo las ideas, las creencias y las ideologías dividen a los hombres, producen catástrofes, miserias y confusión. Mientras nos aferramos a nuestras creencias y estamos divididos por nuestras opiniones y experiencias personales (a las que nos adherimos como si fuesen la verdad suprema), procuramos que haya una acción colectiva, lo cual, evidentemente, resulta imposible. Sólo puede haber acción colectiva cuando se está libre de todo deseo de hallar refugio en alguna ideología, en alguna creencia, en algún sistema, en alguna agrupación, en determinada persona, en determinado instructor o enseñanza. Sólo cuando se está libre de todo deseo de seguridad interior, existe una posibilidad de lograr seguridad externa, de tener las cosas físicas que se necesitan para la supervivencia humana.

Voy a responder algunas de estas preguntas, pero os ruego tengáis presente que no hay "sí" ni "no" categórico en ningún problema humano. Uno debe pesar y ahondar cada problema, ver la verdad a su respecto, y sólo entonces el problema revela su propia respuesta.

Pregunta: ¿Qué es el pensamiento? ¿De dónde proviene? ¿Y cuál es la relación entre pensador y pensamiento?

KRISHNAMURTI: ¿Quién formula esta pregunta? ¿La formula el pensador? ¿O la pregunta es resultado del pensamiento? Si el pensador formula la pregunta, entonces el pensador es un ente distinto del pensamiento, un mero observador del pensamiento; es el experimentador, que se

halla fuera de la experiencia. De modo, pues, que cuando formuláis esta pregunta, debéis averiguar si el pensador está separado del pensamiento. ¿Hacéis la pregunta como si vosotros estuviéseis fuera del proceso de pensar, como si fuéseis ajenos a él? Si ello es así, tenéis que averiguar si el pensador es realmente distinto del pensamiento. El pensamiento es un proceso de reacción, ¿no es así? Es decir, hay un reto y una respuesta; y la respuesta es el proceso de pensar. Si no hay desafío de ninguna clase, consciente o inconsciente, violento o muy sutil, no hay respuesta, no hay pensamiento. El pensamiento es, pues, un proceso de respuesta al desafío. El pensar, el pensamiento, es un proceso de reacción. Primero hay percepción, luego contacto, sensación, deseo e identificación; y el pensamiento ha empezado. El pensamiento es un proceso de respuesta al desafío, consciente o inconsciente; ello es bastante obvio. No hay respuesta si no hay desafío. El pensamiento, pues, es un proceso de respuesta, de reacción, a cualquier forma de estímulo o desafío.

¿Pero eso es todo? ¿Es el pensador el resultado del pensamiento, o es un ente por derecho propio, no creado por el pensamiento sino ajeno a todo pensamiento e independiente del tiempo? Porque el pensamiento es un proceso temporal; el pensamiento es la respuesta del "trasfondo", y la respuesta del "trasfondo" es el proceso del tiempo. ¿El pensador es, pues, independiente del tiempo? ¿O el pensador forma parte del proceso del tiempo, que es el pensamiento?

Este es un problema difícil de dilucidar en dos idiomas, y sería mucho más sencillo si yo pudiese expresarme en francés. Como no puedo (aunque hablo y entiendo un poco), prosigamos y veremos.

La cuestión es; ¿qué es el pensador y qué es el pensa-

miento? ¿El pensador es distinto del pensamiento o es el resultado del pensamiento? Si él está separado del pensamiento, puede obrar sobre el pensamiento, puede controlar, cambiar, modificar el pensamiento; pero si forma parte del pensamiento, no puede obrar sobre él. Aunque crea que puede dominar el pensamiento, cambiarlo o modificarlo, no es capaz de hacer tal cosa porque él mismo es producto del pensamiento. Debemos, pues, averiguar si el pensamiento produce al pensador, o bien si el pensador, siendo separado, distinto, es independiente del pensamiento y por lo tanto puede controlarlo.

Ahora bien: podemos ver perfectamente que el pensador es resultado del pensamiento; porque no hay pensador si no hay pensamiento, no hay experimentador si no hay experimentación. La experimentación, la observación, el pensar, producen al experimentador, al observador, al pensador. El experimentador no está separado de la experiencia, el pensador no está separado del pensamiento. ¿Por qué, entonces, el pensamiento ha hecho del pensador un ente distinto? Cuando sabemos que nuestro diario pensar —que es una respuesta al desafío— produce al pensador, ¿por qué creemos que hay un ente separado de nuestro diario pensar? El pensamiento ha creado al pensador como ente distinto porque el pensamiento, siempre cambiante y en vía de modificación, percibe su carácter transitorio. Siendo transitorio, el pensamiento desea permanencia, por lo cual crea al pensador como ente que sea permanente, que no esté aprisionado en la red del tiempo. Creamos, pues, al pensador, el cual constituye una simple creencia. En otros términos: como la mente busca seguridad, se aferra a la creencia de que hay un pensador separado del pensamiento, un "yo" distinto de mis diarias actividades, de mis diarios pensamientos, de mis diarias funciones. Es así

como el pensador llega a ser un ente distinto del pensamiento; y entonces el pensador procede a controlar, modificar, dominar el pensamiento, lo cual provoca conflicto entre el pensador y el pensamiento, entre el actor y la acción.

¿Qué ocurre ahora si percibimos la verdad de que el pensador es pensamiento, que no existe pensador distinto del pensamiento y sí tan sólo proceso de pensar? Si vemos que sólo hay pensamiento y no un pensador que procure modificar el pensamiento, ¿cuál es el resultado? Espero que me expreso con claridad. Hasta ahora sabemos que el pensador obra sobre su pensamiento, lo que engendra conflicto entre pensador y pensamiento; mas si percibimos la verdad de que sólo hay pensamiento y ningún pensador, que el pensador es arbitrario, artificial y enteramente ficticio, ¿qué ocurre? ¿No se suprime el proceso del conflicto? Actualmente nuestra vida es un conflicto, una serie de batallas entre el pensador y el pensamiento: lo que hay que hacer y lo que no hay que hacer, lo que debe ser y lo que no debe ser. El pensador siempre se aparta: es el "yo" que permanece ajeno a la acción. Mas cuando vemos que sólo hay pensamiento, ¿no hemos suprimido la causa del conflicto? Entonces estamos en condiciones de darnos cuenta imparcialmente del pensamiento, no como pensador que observa el pensamiento desde afuera. Cuando suprimimos la entidad que da origen al conflicto, surge entonces, ciertamente, una posibilidad de entender el pensamiento. Cuando no hay pensador que observa, que juzga, que moldea el pensamiento, sino tan sólo una percepción imparcial de todo el proceso de pensar, sin resistencia, sin batalla, sin conflicto, entonces el proceso del pensamiento llega a su término.

La mente, pues, al comprender que no hay pensador sino tan sólo pensamiento, elimina el conflicto, quedando

simplemente el proceso de pensar. Y cuando haya percepción del pensar sin ninguna opción, ya que el que opta ha sido eliminado, veréis que el pensamiento termina. Entonces la mente está muy quieta, no está agitada; y en esa quietud, en esa serenidad, el problema es comprendido.

Pregunta: Considerando la situación actual del mundo, es necesario que haya una acción inmediata por parte de algunos que no se hallan enredados en ningún sistema, de izquierda o de derecha. ¿Cómo habrá de formarse ese grupo, y cómo actuará frente a la crisis actual?

KRISHNAMURTI: ¿Cómo habrá de formarse ese grupo que no pertenezca a la izquierda ni a la derecha, ni a ninguna creencia en particular? ¿Cómo se constituirá un grupo semejante? ¿Cómo creéis que habrá de formarse? ¿Qué es un grupo? Evidentemente, vosotros y yo somos ese grupo, ¿no es así? Para formarlo, vosotros y yo debemos librarnos del deseo de estar en seguridad, de estar identificados con determinada idea, creencia, conclusión, o con determinado sistema o país. Es decir, vosotros y yo debemos empezar a librarnos de toda búsqueda de amparo en una idea, en una creencia, en el saber; y entonces, evidentemente, vosotros y yo somos el grupo que está libre del exclusivismo de pertenecer a algo. ¿Pero *somos* nosotros un grupo semejante? ¿Vosotros y yo somos tales entes? Si no estamos libres de creencias, conclusiones, sistemas, ideas, podremos formar un grupo pero volveremos a crear la misma confusión, la misma miseria, el mismo caudillismo, la misma liquidación de los que están en desacuerdo, etc. De modo, pues, que antes de formar grupo alguno, debemos vernos libres en primer término del deseo de estar

en seguridad, de ampararnos en alguna creencia, en alguna idea, en algún sistema. ¿Vosotros y yo estamos libres de ese deseo? Si no lo estamos, dejemos entonces de pensar en términos de grupos y acción futura. Lo importante, por cierto, es descubrir, no sólo verbalmente sino íntima y profundamente –tanto en la parte consciente como oculta de nuestra propia mente y corazón– si estamos realmente libres de todo sentido de identificación con un grupo determinado, con una nación determinada, con tal o cual creencia, o dogma. Si no lo estamos, al lanzar un grupo a la acción produciremos inevitablemente la misma confusión, la miseria de siempre.

Ahora bien: vosotros diréis, probablemente: "Me llevará mucho tiempo librarme de mis creencias, de los dogmas que he proyectado y que son el resultado de mi propio pensar; por consiguiente no puedo actuar, nada puedo hacer, tendré que esperar". Esa es vuestra reacción, ¿verdad? Decís: "Como no soy libre, ¿qué he de hacer? No puedo actuar". ¿No era ésa la pregunta? Y mientras esperáis, el mundo continúa creando más confusión, más miseria, más horrores y destrucción. O bien, estando ansiosos por ayudar, os precipitáis a la acción con vuestras propias creencias, con vuestros propios dogmas, y así origináis más confusión. Lo importante, por cierto, es percibir que no puede haber recta acción mientras la mente se aferre a determinada conclusión o creencia, ya sea de izquierda o de derecha; porque si realmente percibís la verdad al respecto, es obvio que estaréis en condiciones de obrar. Y eso no lleva tiempo, no es cuestión de progreso, de evolución gradual. Comprobar un hecho no es un proceso de evolución, ¿verdad? Pero eso no os interesa, no queréis ver esa verdad. Os contentáis con decir: "Bueno, es cuestión de tiempo el que yo sea libre" –y abandonáis la partida.

La cuestión, entonces, es ésta: ¿Es posible que personas comunes como vosotros y yo, personas no muy intelectuales, etc., se libren inmediatamente del deseo de aferrarse a determinada creencia o dogma? ¿Es posible verse libre de creencias inmediatamente? Cuando os hacéis esa pregunta, ¿queda alguna duda? ¿Es cuestión de tiempo que penséis acerca de ello? Cuando veis que la creencia divide a los hombres, cuando realmente lo veis y lo comprendéis, ¿la creencia no se desvanece en vosotros? Eso no requiere esfuerzo, lucha, un proceso de tiempo. Pero no estamos dispuestos a ver ese hecho, y ahí está nuestra dificultad. Queremos actuar, para lo cual constituimos agrupaciones que son quizá algo más ilustradas, más benévolas, más agradables. Tales agrupaciones podrán actuar, pero ello sólo puede producir el mismo caos en otra dirección. Mas si vosotros y yo percibimos la verdad de que cada cual puede verse libre de dogmas, de creencias, entonces, sin duda alguna, actuaremos, formando o no una agrupación; y es esa acción lo que hace falta, no la acción basada en una idea.

Así, pues, lo importante en esta cuestión es saber si puede haber acción sin idea, sin creencia. ¿No es así? Vemos a través del mundo que la acción basada en una creencia, en un dogma, en una conclusión, en un sistema, en una fórmula, ha conducido a la división, al conflicto y a la desintegración. ¿Es posible, entonces, actuar sin idea, sin creencia? Tenéis que averiguar eso, no aceptarlo ni rechazarlo. Debéis descubrir por vosotros mismos si tal acción es posible; y sólo lo descubriréis viviéndolo, no aceptándolo ni rechazándolo. Cuando veáis que toda acción basada en creencias, en dogmas, en conclusiones, en cálculos, tiene inevitablemente que producir separación y por lo mismo disgregación —cuando percibáis eso, experimentaréis la acción sin la imposición de una idea.

Pregunta: ¿Qué relación hay entre el individuo y la sociedad? ¿Tiene él alguna responsabilidad frente a ella? Si la tiene, ¿debería modificarla o desconocerla?

KRISHNAMURTI: Veamos qué es el individuo y qué es la sociedad. ¿Qué somos vosotros y yo? ¿No somos el producto de nuestro "trasfondo", de nuestra educación, de las influencias sociales, del ambiente, de nuestra instrucción religiosa? Somos un resultado de todo lo que nos rodea, y las cosas en torno nuestro son a su vez creadas por nosotros, ¿no es así? La sociedad que existe actualmente es el producto de nuestros deseos, de nuestras reacciones, de nuestros actos. Proyectamos la sociedad, y luego nos convertimos en instrumentos de esa sociedad. ¿No sois vosotros, pues, el producto de la sociedad que vosotros mismos habéis creado? No hay, ciertamente, ninguna división extraordinaria o línea de demarcación entre el individuo y la sociedad. La individualidad surge a la existencia más tarde, mucho más tarde, cuando empezamos a libertarnos de las influencias sociales.

¿Sois, pues, individuos? Aunque tengáis vuestro nombre particular, poseáis una parcela, una casa propia, tengáis relaciones personales, una cuenta bancaria, ¿sois realmente individuos, o meros productos del medio? Aunque todo eso os haga creer que sois entes separados, ¿acaso no formáis parte del todo? ¿Y cómo es posible que tengáis una relación con ese todo a menos que seáis distintos de él? Al fin y al cabo, nuestra mente es un resultado del pasado, ¿no es así? Todos nuestros pensamientos se basan en el pasado, y el pasado —tanto consciente como inconsciente— es el resultado de los pensamientos, esfuerzos, luchas, intenciones y deseos de todos los seres humanos. Somos, pues,

la suma de la lucha humana en su totalidad, ¿no es así? Y dado que somos el resultado de la masa, de la sociedad, no podemos decir que estamos separados, que somos definidamente distintos de ella. Nosotros *somos* la sociedad; somos partes del todo, no estamos separados. La separación se produce tan sólo cuando la mente empieza a ver dónde está lo falso, y por ello lo rechaza. Sólo entonces existe una individualidad que no resiste a la sociedad ni está en oposición con ella, una individualidad que no se basa en la oposición, en la resistencia, en la adquisición, pero que se ha separado de lo falso porque lo ha comprendido. Sólo un ente semejante puede obrar sobre la sociedad, y por lo tanto su responsabilidad frente a ella es diferente. Actuará entonces, no sobre la base de repudiar o modificar la sociedad, sino en virtud de su propio entendimiento, de su propia vitalidad, que proviene del descubrimiento de lo que es falso.

De modo, pues, que mientras vosotros y yo carezcamos de conocimiento propio, mientras no entendamos todo el proceso de nosotros mismos, el mero hecho de modificar o repudiar la sociedad carecerá de sentido. Para producir una revolución fundamental en la sociedad, el conocimiento propio es esencial, y el conocimiento propio consiste en darse cuenta de lo que es falso. De esa percepción surge la comprensión de la "unitotalidad", ese estado único que no es retiro, que no es aislamiento, pero que resulta esencial si es que hemos de actuar de un modo verdadero; porque sólo aquello que es solo, único, "unitotal", es creativo. La creación no adviene cuando las influencias del pasado chocan todas con el presente; la creación adviene tan sólo cuando hay "unitotalidad", que no es soledad, que no es un estado de apartamiento, de división. Es la "unitotalidad" que adviene con la comprensión de lo oculto a la vez

que de lo consciente; y en ese estado de "unitotalidad" puede haber una acción que sea eficaz para transformar la sociedad.

Pregunta: ¿Qué relación existe entre la muerte y la vida?

KRISHNAMURTI: ¿Hay división entre vida y muerte? ¿Por qué consideramos la muerte como algo distinto de la vida? ¿Por qué tenemos miedo de la muerte? ¿Y por qué han sido escritos tantos libros sobre la muerte? ¿Por qué existe esa línea de demarcación entre la vida y la muerte? ¿Y esa separación es real o meramente arbitraria, es decir, cosa de la mente?

Ocurre que, cuando hablamos de la vida, entendemos el vivir como proceso de continuidad en el que hay identificación. "Yo y mi casa", "yo y mi esposa", "yo y mi cuenta bancaria", "yo y mis experiencias pasadas" —eso es lo que entendemos por vida, ¿no es así? El vivir es un proceso de continuidad en la memoria, consciente tanto como inconsciente, con sus diversas luchas, reyertas, incidentes, experiencias, etc. Todo eso es lo que llamamos vida; y en oposición a eso está la muerte, que pone fin a todo eso. Habiendo, pues, creado lo opuesto, que es la muerte, y temiéndole, procedemos a buscar qué relación existe entre la vida y la muerte; y si podemos llenar el vacío con alguna explicación, con una creencia en la continuidad, en el más allá, estamos satisfechos. Creemos en la reencarnación o en alguna otra forma de continuidad del pensamiento, y luego tratamos de establecer una relación entre lo conocido y lo desconocido. Procuramos tender un puente entre lo conocido y lo desconocido, y con ello tratamos de hallar la relación entre el pasado y el futuro. Eso es lo que hacemos

—¿no es así?— cuando indagamos si existe relación entre la vida y la muerte. Deseamos saber cómo conectar el vivir y el terminar. Ese, sin duda, es nuestro pensamiento fundamental.

Ahora bien: ¿el final, que es la muerte, puede ser conocido mientras se vive? Es decir, si podemos conocer lo que es la muerte mientras estamos con vida, no habrá más problema para nosotros. Es porque no podemos experimentar lo desconocido mientras vivimos, que tenemos miedo de lo desconocido. Nuestra lucha, pues, consiste en establecer una relación entre nosotros —que somos un resultado de lo conocido— y lo desconocido, que llamamos muerte. ¿Y puede haber una relación entre el pasado y algo que la mente no puede concebir, eso que llamamos muerte? ¿Y por qué separamos ambas cosas? ¿No es porque nuestra mente sólo puede funcionar en la esfera de lo conocido, de lo continuo? Uno se conoce a sí mismo tan sólo como pensador, como actor con ciertos recuerdos de desdicha, de placer, de amor, de afecto, de diversas clases de experiencia; uno se conoce a sí mismo tan sólo como ente continuo, pues de otro modo no tendría recuerdo de sí mismo en calidad de algo. Ahora bien: cuando ese "algo" llega a su término —lo que denominamos muerte— surge el temor de lo desconocido. Queremos, pues, atraer lo desconocido hacia lo conocido, y todo nuestro esfuerzo consiste en dar continuidad a lo desconocido. Es decir, no queremos saber de una vida que incluya a la muerte; queremos saber cómo continuar y no llegar al fin. No deseamos saber de la vida y de la muerte sino tan sólo cómo continuar, sin término.

Ahora bien: lo que continúa no conoce renovación. Nada nuevo, nada creativo, puede haber en aquello que

tiene continuación. Esto es bastante obvio. Tan sólo cuando termina la continuidad, existe una posibilidad de aquello que es siempre nuevo. Pero es esa terminación lo que nos infunde pavor, y no vemos que sólo en el terminar puede estar la renovación, lo creativo, lo desconocido, no en transferir de un día para el otro nuestras experiencias, nuestros recuerdos e infortunios. Es únicamente cuando morimos cada día para lo viejo, que lo nuevo puede surgir. Lo nuevo no puede estar donde hay continuidad, pues lo nuevo es lo creativo, lo desconocido, lo eterno, Dios, o lo que os plazca. La persona, el ente continuo, que busca lo real, lo eterno, jamás lo encontrará porque sólo puede encontrar lo que él proyecta de sí mismo; y eso que él proyecta no es lo real. Así, pues, sólo terminando, muriendo, lo nuevo puede ser conocido; y el hombre que procura hallar relación entre la vida y la muerte, tender un puente entre lo continuo y lo que él cree que hay más allá, vive en un mundo ficticio, ilusorio, que es una proyección de sí mismo.

¿Pero es posible morir en vida, es decir, terminar, ser como la nada? ¿Es posible, mientras uno vive en este mundo donde todo se va haciendo más y más, o se va haciendo menos y menos, donde todo es un proceso de trepar, de lograr, de alcanzar éxito, es posible en semejante mundo conocer esa muerte? En otros términos: ¿es posible terminar con todos los recuerdos —no con el recuerdo de los hechos, del camino a vuestra casa, etc.— sino con el apego íntimo a la seguridad psicológica mediante la memoria, con los recuerdos que uno ha acumulado, almacenado, y en los que busca seguridad, felicidad? ¿Es posible poner fin a todo eso, es decir, morir diariamente para que mañana haya renovación? Sólo entonces se conoce la muerte en

vida. Sólo en ese morir, en ese terminar, en ese poner fin a la continuidad, está la renovación, esa creación que es eterna.

Abril 16 de 1950.

III

¿No reviste gran importancia que los que quisieran saber qué es la verdad la descubran por propia experiencia, sin limitarse a aceptar o a creer de acuerdo a determinado precepto? Es esencial, ciertamente, descubrir por uno mismo lo que es la realidad, lo que es Dios —el nombre que le déis no importa mayormente— porque eso es lo único creativo, la única puerta a través de la cual uno puede hallar esa felicidad que no es transitoria, que de nada depende. La mayoría de nosotros busca la felicidad en una u otra forma, y procuramos hallarla mediante el saber, mediante la experiencia, a través de una lucha constante. Evidentemente, empero, la felicidad que depende de algo no es felicidad. En el momento en que nuestra felicidad depende de las posesiones, de las personas, de las ideas, esas cosas tórnanse muy importantes y la felicidad nos elude. Las cosas mismas de las que depende nuestra felicidad se vuelven más importantes que la felicidad en sí. Si vosotros y yo dependemos de ciertas personas para ser felices, esas personas se tornan importantes; y si dependemos de las ideas, éstas son las que adquieren importancia. Lo

mismo ocurre con los bienes, el nombre, la posición, el poder: no bien dependemos de cualquiera de esas cosas para ser felices, ellas se tornan abrumadoramente esenciales en nuestra vida.

La dependencia, pues, es la negación de la felicidad; y no bien dependemos de ideas, de personas o de cosas, es obvio que tal relación tiene que aislarnos. La dependencia misma implica aislamiento, y donde hay aislamiento no puede haber verdadera interrelación. Sólo entendiendo la verdadera interrelación es posible librarse de la dependencia que produce aislamiento; y es por eso que considero importante penetrar profunda y plenamente en el problema de la interrelación. Si ésta es mera dependencia, es evidente que conduce al aislamiento; y tal interrelación tiene inevitablemente que engendrar diversas formas de temor, de encierro en uno mismo, de espíritu posesivo, de celos, etc. Cuando buscamos felicidad por medio de nuestras relaciones, ya sea con los bienes, las personas o las ideas, invariablemente poseemos esas cosas; *tenemos que poseerlas*, porque de ellas derivamos nuestra felicidad, o por lo menos así lo creemos. Pero del hecho mismo de poseer las cosas de las que dependemos surge el proceso de autoencierro; y ocurre así que la interrelación, que debería conducir a la destrucción del "ego", del "yo", de las influencias restrictivas de la vida, tórnase de más en más estrecha, de más en más restringida, coartada, limitada, y destruye esa misma felicidad que buscamos.

De modo, pues, que mientras nuestra felicidad dependa de las cosas, de las personas, de las ideas, la vida de relación resulta un proceso de autoencierro, de aislamiento; y creo que es muy importante comprender esto. Toda convivencia, actualmente, tiende a limitar nuestra acción, nuestro pensamiento, nuestros sentimientos; y hasta que

comprendamos que la dependencia estorba nuestra acción y destruye nuestra felicidad, hasta que percibamos realmente esa verdad, no habrá posibilidad de más amplio y libre movimiento del pensar y del sentir. Después de todo, recurrimos a los libros, a los Maestros, a los instructores, a las disciplinas, o a la experiencia y al conocimiento, para hallar una felicidad duradera, un refugio seguro, una protección; y así multiplicamos los Maestros y los libros, las ideas, los conocimientos. Pero nadie, ciertamente, puede darnos esa felicidad, nadie puede libertarnos de nuestros propios deseos, de nuestras influencias restrictivas; y por ello es importante —¿no es así?— conocerse uno mismo completamente, no sólo la parte consciente de uno mismo sino también la más profunda y oculta. Ese conocimiento propio sólo llega mediante la convivencia, porque la comprensión de la convivencia revela el proceso del "ego", del "yo". Es sólo cuando entendemos el pleno alcance del "yo" y de sus actividades —no sólo en el nivel superficial sino en todos los niveles más profundos— que nos vemos libres de la dependencia, y que surge, por lo tanto, una posibilidad de comprender lo que es la felicidad. La felicida no es un fin en sí, como no lo es la virtud; y si hacemos de la felicidad o de la virtud un fin, tenemos que depender de las cosas, de las personas o de las ideas, de los Maestros, del conocimiento. Pero nadie, excepto nosotros mismos mediante la comprensión de la interrelación en nuestra vida diaria, puede libertarnos de nuestra restrictiva confusión, de nuestros conflictos y limitaciones.

Creemos, al parecer, que la comprensión del "yo" es extremadamente difícil. Tenemos la impresión de que, para descubrir el proceso del "yo" —los hábitos del propio pensamiento en los escondrijos de la propia mente y corazón— debemos recurrir a alguna otra persona para

que nos enseñe o nos dé un método. Evidentemente, nosotros hemos tornado en extremo complejo el estudio del "yo", ¿no es así? ¿Pero acaso el estudio del "yo" es tan difícil? ¿Requiere la ayuda de otro ser, por avanzado que él sea, y sea cual fuere el nivel en que el Maestro pueda estar? Nadie, por cierto, puede enseñarnos a comprender el "yo". Tenemos que descubrir el proceso total del "yo"; mas para descubrirlo hace falta espontaneidad. Uno no puede imponerse a sí mismo una disciplina, un modo operativo .Lo único que uno puede hacer es darse cuenta de instante en instante de todo movimiento del pensar, de todo sentimiento, en la vida de relación. Y, para la mayoría de nosotros, eso es difícil: ser imparcialmente conscientes de toda palabra, de todo pensamiento, de todo sentimiento. Pero el ser perceptivos no requiere que sigáis a nadie; no necesitáis un Maestro, un sabio; no os hace falta una creencia. Lo único que necesitáis para conocer todo el proceso de la mente es la intención de observar, de vigilar, sin condenación ni justificación. Sólo podéis conoceros a vosotros mismos siendo conscientes en la convivencia, en la relación con vuestra esposa, con vuestros hijos, con vuestro vecino, con la sociedad, con el saber que habéis adquirido, con las experiencias que habéis acumulado. Es porque somos perezosos, indolentes, que recurrimos a alguien, a un dirigente, a un Maestro, para que nos instruya o nos indique una línea de conducta. Pero no hay duda de que ese deseo de contar con la ayuda ajena no hace más que tornarnos dependientes; y cuanto más dependientes somos, más nos alejamos del conocimiento propio. Es sólo por medio del conocimiento propio, comprendiendo el proceso completo de uno mismo, que se produce la liberación; y al libertarse del propio proceso de encierro, de restricción y de aislamiento, uno halla la felicidad.

Es, pues, importante –¿verdad?– que uno se entienda a sí mismo cabalmente, hondamente, comprensivamente. Si no me conozco a mí mismo, si no os conocéis a vosotros mismos, ¿qué base tenemos para el pensamiento, para la acción? Si no me conozco a mí mismo, no sólo en los niveles superficiales sino también en los profundos, de donde dimanan todos los móviles, las respuestas, los deseos e impulsos acumulados, ¿cómo puedo pensar, actuar, vivir, ser? ¿No es, pues, importante conocerse uno mismo de un modo tan completo como sea posible? Si no me conozco a mí mismo, ¿cómo puedo dirigirme a otra persona en busca de la verdad? Puedo recurrir a otra persona, puedo escoger un dirigente, por obra de mi confusión; pero habiéndolo elegido por obra de mi confusión, el dirigente, el instructor, el Maestro, también tiene que estar confuso. De modo, pues, que mientras haya opción no puede haber entendimiento. El entendimiento no llega mediante la opción; tampoco llega mediante la comparación, ni la crítica, ni la justificación. El entendimiento sólo llega cuando la mente se ha dado cuenta de un modo completo del proceso total de sí misma, por lo cual está en calma. Cuando la mente está en completo silencio, sin exigir nada, sólo en esa serenidad adviene el entendimiento, surge una posibilidad de experimentar aquello que está más allá del tiempo.

Antes de contestar algunas de estas preguntas, séame permitido señalaros que es importante descubrir uno mismo la respuesta. Es decir, vosotros y yo vamos a investigar la verdad sobre cada problema, descubriéndola y experimentándola por nosotros mismos. De no hacer eso, la respuesta será tan sólo en el nivel verbal, y por lo tanto absolutamente sin valor. Si podemos experimentar la verdad acerca de toda cuestión, de todo problema, tal vez dicho

problema se resuelva completamente; pero mantenerse simplemente en el nivel verbal, limitarse a discutir, a argüir unos con otros por medio de palabras, no traerá la solución del problema. Así, pues, al considerar estas cuestiones, yo no doy mera expresión a las palabras: vosotros y yo procuramos descubrir la verdad al respecto. Y para hallar esa verdad debemos estar libres de nuestras anclas, de nuestros compromisos, de la influencia de las ideas, y proceder paso a paso a investigar la verdad sobre la cuestión.

Pregunta: Como los individuos creadores pueden desquiciar la sociedad de acuerdo a su propia idiosincrasia y capacidad, ¿la facultad creadora no debería estar a disposición de la sociedad?

KRISHNAMURTI: ¿Qué entendemos por facultad creadora? ¿Es creativo inventar la bomba atómica o descubrir cómo se mata al prójimo? ¿Es creativo tener capacidad, un don? ¿Es creativo poder hablar con mucha habilidad, escribir libros llenos de inteligencia, resolver problemas? ¿Es creativo descubrir el proceso de la naturaleza, los procesos ocultos de la vida? ¿Algo de eso es estado de creación, "creatividad"? ¿O la "creatividad" es algo enteramente diverso de la expresión creadora? Yo puedo tener la capacidad de trasladar al mármol cierta visión, cierto sentimiento; o, si soy hombre de ciencia, puedo ser capaz de descubrir algo, de acuerdo a mis tendencias y capacidades. ¿Pero es eso facultad creadora, "creatividad"? ¿La expresión de un sentimiento, hacer un descubrimiento o pintar un cuadro, algo de eso es necesariamente creativo? ¿O bien la facultad creadora es algo absolutamente diferente, que

no depende de la expresión? A nosotros parece importarnos enormemente la expresión, ¿no es así? Ser capaz de decir algo en palabras, en un cuadro, en un poema, ser capaz de concentrarse en el descubrimiento de determinado hecho científico, ¿es eso un proceso de creación? ¿O la creación es algo que no pertenece en modo alguno a la mente? Después de todo, cuando la mente reclama una respuesta, la hallará; ¿pero es ésa la respuesta creadora? ¿O sólo hay "creatividad" cuando la mente está en completo silencio, cuando nada pide, ni exige, ni busca?

Ahora bien: nosotros somos el resultado de la sociedad, somos sus depositarios; y nos adaptamos a la sociedad o nos evadimos de ella. El que rehuyamos la sociedad depende de nuestro "trasfondo", de nuestro "condicionamiento". El evadirnos de la sociedad, por consiguiente, no indica que seamos libres; puede ser tan sólo la reacción del "trasfondo" ante ciertos incidentes. Así, pues, un hombre "creador" en el sentido corriente de la palabra, puede ser peligroso, destructor, sin transformar de ningún modo fundamental esa sociedad "respetable" y explotadora que es la nuestra. Y el que formuló la pregunta desea saber si la sociedad no debería tener bajo sus órdenes la facultad creadora de aquel hombre. ¿Pero quién va a representar a la sociedad? ¿Los dirigentes, los que están en el poder, los que son "respetables" y tienen los medios para dominar a los demás? ¿O bien el problema debe ser abordado en forma del todo diferente? Es decir, la sociedad es el resultado de nuestras proyecciones, de nuestras intenciones, y por lo tanto no somos distintos de la sociedad; y puesto que el hombre que arremete contra la sociedad no es necesariamente un revolucionario, ¿no resulta importante comprender lo que entendemos por revolución? Mientras basemos la revolución en una idea, ella

no es ciertamente una revolución. ¿No es así? Es obvio que una revolución basada en una creencia, en un dogma, en el conocimiento, no es en absoluto una revolución: es mera continuación modificada de lo viejo. En otros términos: una reacción del "trasfondo" contra la influencia condicionante de la sociedad es una escapatoria; no es, evidentemente, una revolución.

Sólo hay una verdadera revolución –la cual no depende de una idea– cuando uno entiende el proceso total de sí mismo. Mientras aceptemos el molde de la sociedad, mientras produzcamos las influencias que crean una sociedad basada en la violencia, en la intolerancia y en el progreso estático, mientras exista ese proceso, la sociedad procurará dominar al individuo. Y mientras el individuo intente ser creador en el terreno de su "condicionamiento", es obvio que no podrá ser creador. Sólo hay facultad creadora cuando la mente ha sido completamente entendida; y entonces la mente no depende de la mera expresión. La expresión es de importancia secundaria.

Luego, ciertamente, lo importante es descubrir qué es ser creativo; y la "creatividad" puede ser descubierta y entendida, y yo puedo ver la verdad a su respecto, tan sólo cuando entiendo la totalidad del proceso de mí mismo. Mientras haya una proyección de la mente, ya sea en el nivel verbal o en cualquier otro, no puede haber estado creador. Sólo cuando todo movimiento del pensar ha sido entendido y por lo mismo llega a su término, sólo entonces surge la facultad creadora.

Pregunta: He rezado por la salud de un amigo, y ello ha producido ciertos resultados. Si ahora rezo para tener paz en el corazón, ¿puedo entrar en contacto directo con Dios?

KRISHNAMURTI: Es obvio que una exigencia, una petición, una súplica, trae resultados. Pedís y recibís: ése es un hecho psicológico evidente que podéis poner a prueba por vosotros mismos. Psicológicamente oráis, solicitáis, rogáis, y tendréis una respuesta; ¿pero es ella la respuesta de la realidad? Para encontrar la realidad no tiene que haber exigencia, ni petición, ni súplica. Después de todo, sólo rezáis cuando os halláis confusos, cuando estáis afligidos y en desgracia, ¿verdad? No siendo así, no rezáis. Sólo cuando estáis confusos, cuando os sentís miserables, deseáis la ayuda de alguien; y la oración, que es un proceso de exigencia, debe necesariamente tener respuesta. La respuesta puede provenir de las capas inconscientes profundas de uno mismo, o puede ser resultado de lo colectivo; pero ella no es, evidentemente, la respuesta de la realidad. Y uno puede ver que por medio de la plegaria, de una postura, de la constante repetición de ciertas palabras y frases, la mente es aquietada. Cuando la mente, luego de luchar con un problema, está quieta, hay evidentemente una respuesta; pero esa respuesta, a buen seguro, no proviene de aquello que está más allá del tiempo. Vuestra demanda está en la esfera del tiempo, y por lo tanto la respuesta debe también estar dentro de lo temporal. He aquí pues, una parte de la cuestión: siempre que recemos —lo cual es una petición, una exigencia— tiene que haber una respuesta, pero ésta no es la respuesta de la realidad.

Ahora bien: el que hizo la pregunta desea saber si es

posible, por medio de la oración, entrar en contacto directo con Dios, con la realidad. Serenando la mente, forzándola mediante la disciplina o la repetición de palabras, adoptando ciertas posturas, logrando un control y subyugación constantes, ¿es posible, de ese modo, entrar en contacto con la realidad? No, evidentemente. Una mente que se ajusta a las circunstancias, al medio ambiente, al deseo, a la disciplina, jamás puede ser libre. Sólo la mente libre puede descubrir, sólo la mente libre puede entrar en contacto con la realidad. Pero una mente que busca, que exige, una mente que procura ser feliz, tornarse virtuosa, una mente semejante nunca puede estar quieta, y por consiguiente nunca puede entrar en contacto con aquello que está más allá de toda experiencia. Al fin y al cabo, la experiencia está en los dominios de lo transitorio, ¿no es así? Decir "he experimentado", es colocar esa experiencia dentro de la red del tiempo. ¿Y acaso la verdad es algo que haya de experimentarse? ¿La verdad es algo para repetir? ¿La verdad es cosa de la memoria, de la mente? ¿O la verdad es algo que está más allá de la mente, y por lo tanto más allá del estado de vivencia? Cuando uno vive o experimenta algo, existe el recuerdo de esa experiencia; y ese recuerdo, que es repetición, evidentemente no es verdadero. La verdad es algo que surge de instante en instante, y que no ha de ser experimentado como cosa del experimentador.

La mente, pues, debe estar libre para entrar en contacto con la realidad; pero esa libertad no llega mediante la disciplina, mediante la exigencia, mediante la plegaria. La mente puede ser aquietada por medio del deseo, de diversas formas de compulsión, del esfuerzo; pero la mente aquietada no es una mente serena; es sólo una mente disciplinada, una mente que está presa, adaptada, bajo con-

trol. El que quisiere entrar en contacto con la realidad no necesita rezar. Por el contrario, él debe entender la vida; y la vida es convivencia. Ser, es estar relacionado, y si no entiende su relación con las cosas, las personas y las ideas, la mente estará inevitablemente en conflicto, en un estado de agitación. Podréis durante un tiempo suprimir esa agitación; pero esa supresión no es libertad. La libertad surge con el entendimiento de vosotros mismos, y sólo entonces es posible entrar en contacto con aquello que no es una proyección de la mente.

Pregunta: ¿El individuo es el resultado de la sociedad o el instrumento de la sociedad?

KRISHNAMURTI: Esta es una importante pregunta, ¿verdad? La cuestión divide al mundo en dos ideologías opuestas: o el individuo es el instrumento de la sociedad, o él es el resultado de la sociedad. Los expertos, las autoridades, por un lado, dicen que el individuo es el resultado de la sociedad; y los del otro bando afirman que él es el instrumento de la sociedad. Ahora bien: ¿no es importante que vosotros y yo averigüemos la verdad al respecto, y que no dependamos de especialistas, de autoridades, sean de la izquierda o de la derecha? Es la verdad, y no la opinión o el conocimiento, que habrá de libertarnos de lo falso; y tiene importancia —¿no es así?— que cada uno de nosotros descubra la verdad y no dependa de meras palabras ni de la opinión ajena.

¿Cómo, pues, habréis de encontrar la verdad al respecto? Para encontrarla, es obvio que no se debe depender del experto, del especialista, del dirigente. Y para conocer la verdad por vosotros mismos, no podéis depender del

conocimiento previo. Cuando dependéis del conocimiento previo estáis perdidos, ya que cada autoridad contradice a las demás, cada cual traduce la historia conforme a su particular prejuicio o idiosincrasia. Resulta, pues, evidente, que lo primero es estar libre de las influencias externas del saber, de los especialistas, de los políticos del poder, etc.

Ahora bien: para descubrir la verdad en este asunto, podréis rechazar las autoridades externas y confiar en vuestra propia experiencia, en vuestro propio saber, en vuestro propio estudio; ¿pero vuestra propia experiencia os brindará esa verdad? Podéis decir que no tenéis otra cosa para proseguir; que para juzgar si el individuo es el instrumente de la sociedad, o el resultado, el producto de la sociedad; para hallar la verdad al respecto, debéis confiar en vuestra propia experiencia. ¿Pero el descubrimiento de la verdad depende de la experiencia? Después de todo, ¿qué es vuestra experiencia? Es el resultado de la acumulación de creencias, influencias, recuerdos, condiciones, etc. Es el pasado: la experiencia es el conocimiento acumulado del pasado; y a través del pasado procuráis hallar la verdad acerca de esto. ¿Podéis, pues, confiar en vuestra experiencia? Y si no podéis, ¿por qué medio juzgaréis?

Espero que he presentado claramente el problema. Para percibir, para encontrar la verdad sobre este asunto, es necesario que sepáis lo que es vuestra experiencia. ¿Qué es vuestra experiencia? Vuestra experiencia, evidentemente, es la respuesta de vuestro "condicionamiento"; y vuestro "condicionamiento" es el resultado de la sociedad en torno vuestro. De modo, pues, que la verdad en este asunto la buscáis de acuerdo a vuestro "condicionamiento", ¿no es así? Os gustaría pensar que sois tan sólo el resultado de la sociedad; ello es más fácil y por consiguiente más agra-

dable. Pero en realidad creéis que sois espirituales, que sois Dios encarnado, la manifestación de algo fundamental, etc. Todo ello es un resultado de las influencias condicionantes de vuestra sociedad, de vuestra religión. Juzgaréis, pues, de acuerdo a eso. ¿Pero es ésa la verdadera medida de la verdad? ¿La medida de la verdad depende acaso de la experiencia? ¿La experiencia misma no es una barrera para el entendimiento de la verdad? Actualmente sois a la vez el producto y el instrumento de la sociedad, ¿no es así? Toda educación condiciona al niño para tal fin. Si esto lo consideráis ajustándoos a los hechos, vosotros sois el producto de la sociedad; sois franceses, ingleses, hindúes, que creen en esto o en aquello. Sois, asimismo, instrumentos de la sociedad. Cuando la sociedad dice "marchad a la guerra", todos vosotros vais en tropel a la guerra. Cuando la sociedad dice "pertenecéis a esta religión en particular", repetís la fórmula, las frases, el dogma. Sois, pues, tanto instrumentos de la sociedad como productos de la sociedad, lo cual es un hecho evidente. Os plazca o no, es así.

Ahora bien para descubrir qué hay más allá, para saber si la vida es algo más que el hecho de ser uno formado *por* la sociedad *para* la sociedad, para hallar la verdad al respecto, todas las influencias tienen que terminar, toda experiencia —que es la medida— debe cesar. Para descubrir la verdad no debe haber medición, porque la medición es resultado de vuestro "condicionamiento"; y lo que es condicionado sólo puede percibir su propia proyección, y por lo tanto jamás puede percibir aquello que es real. Es importante que halléis por vosotros mismos la verdad acerca de este asunto, porque sólo la verdad puede libertaros. Y entonces seréis verdaderos revolucionarios, no meros repetidores de palabras.

Pregunta: ¿Por qué habla Vd. de la serenidad de la mente, y qué es esa serenidad?

KRISHNAMURTI: ¿No es necesario, si queremos entender algo, que la mente esté serena? Si tenemos un problema, él nos preocupa, ¿no es así? Lo ahondamos, lo analizamos, lo desmenuzamos, en la esperanza de entenderlo. ¿Pero es posible comprender por medio del esfuerzo, del análisis, de la comparación, por medio de la lucha mental en cualquiera de sus formas? La comprensión, por cierto, sólo llega cuando la mente está muy quieta. No sé si lo habéis experimentado, pero si queréis, podéis fácilmente averiguar por vosotros mismos. Decimos que, cuanto más luchemos con el problema del hambre, de la guerra, o con cualquier otro problema humano, cuanto más entremos en conflicto con él, más lo entenderemos. ¿Pero eso es verdad? Las guerras, el conflicto entre individuos y sociedades, han continuado a través de los siglos. La guerra, por dentro y por fuera, está siempre presente .¿Hallamos solución a esa guerra, a ese conflicto, con más conflicto, con más lucha, con un sagaz esfuerzo? ¿O entendemos el problema tan sólo cuando nos hallamos directamente frente a él, cuando nos encaramos con el hecho? Y sólo podemos encararnos con el hecho cuando no se interpone agitación alguna entre la mente y el hecho. ¿No es, pues, importante, si es que hemos de entender, que la mente esté quieta?

Pero invariablemente preguntaréis: "¿Cómo será posible aquietar la mente?". Esa es la reacción inmediata, ¿verdad? Decís: "Mi mente está agitada, ¿y cómo puedo mantenerla en calma?". Ahora bien, ¿puede algún sistema aquietar la mente? ¿Puede una fórmula, una disciplina, hacer que la mente esté serena? Sí, lo puede. Pero cuando la

mente es *aquietada*, ¿es eso quietud, serenidad? ¿O la mente sólo se halla encerrada dentro de una idea, dentro de una fórmula, dentro de una frase? Y en tal caso la mente está muerta, ¿verdad? Es por eso que casi todas las personas que tratan de ser "espirituales" (o eso que así se denomina), están muertas, ya que ellas han adiestrado la mente para que esté quieta, y se han encerrado en una fórmula para estar serenas. Es obvio que una mente tal nunca está quieta; sólo está reprimida, mantenida en sujeción.

Ahora bien: la mente está quieta cuando ve la verdad de que el entendimiento sólo llega cuando ella está quieta; que si yo quiero comprenderos, tengo que estar sereno, no puedo tener reacciones contra vosotros, no debo alimentar prejuicios, debo hacer a un lado todas mis conclusiones, mis experiencias, y enfrentaros cara a cara. Sólo entonces, cuando mi mente está libre de "condicionamiento", yo entiendo. Cuando percibo esa verdad, la mente está quieta; y entonces no se plantea el problema de cómo aquietar la mente. Sólo la verdad puede libertar la mente de su propia ideación; y para ver la verdad, la mente debe comprender el hecho de que no puede tener entendimiento mientras esté agitada. De modo, pues, que la quietud mental, la tranquilidad de la mente, no es cosa que haya de producirse por el poder de la voluntad, por ninguna acción del deseo. Si ello ocurre, entonces esa mente está encerrada, aislada, es una mente muerta; y por lo tanto resulta incapaz de adaptabilidad, de flexibilidad, de prontitud. Semejante mente no es creadora.

Nuestro problema, entonces, no consiste en serenar la mente sino en ver la verdad acerca de todo problema a medida que él se nos presenta. Es como el lago, que se calma cuando el viento cesa. Nuestra mente está agitada porque tenemos problemas; y para evitar los problemas, serenamos

la mente. Pero es la mente que ha proyectado esos problemas, y no hay problemas fuera de la mente; y mientras la mente proyecte alguna concepción de la sensibilidad, practique cualquier forma de serenidad, jamás podrá estar serena. Cuando la mente, empero, comprende que sólo estanto serena existe el entendimiento, ella llega a hallarse muy quieta. Esa quietud no es impuesta ni disciplinada; es una quietud que una mente agitada no puede entender.

Muchos de los que buscan la quietud de la mente abandonan la vida activa y se retiran a alguna aldea, a un monasterio, a las montañas. O bien se engolfan en ideas, se encierran en creencias, o evitan a las personas que les causan perturbación. Pero ese aislamiento no es serenidad de la mente. El encierro de la mente en una idea, o el evitar las personas que complican la vida, no trae serenidad a la mente. La serenidad de la mente llega tan sólo cuando no hay proceso de aislamiento por medio de la acumulación, y sí completa comprensión de todo el proceso de la convivencia. La acumulación envejece la mente; y sólo cuando la mente es nueva, cuando la mente es fresca, sin proceso de acumulación, existe una posibilidad de que haya quietud mental. En tal caso la mente no está muerta; está sumamente activa. La mente serena es la mente más activa; y si queréis experimentarlo, ahondar en ello, veréis que en esa serenidad no hay proyección de pensamiento. El pensamiento, en todos los niveles, es evidentemente la reacción de la memoria; y el pensamiento jamás puede hallarse en estado de creación. Podrá expresar la facultad creadora, pero en sí el pensamiento jamás puede ser creador. Mas cuando reine el silencio —esa tranquilidad de la mente que no es un resultado— veremos que en esa quietud hay extraordinaria actividad, una acción extraordinaria que la mente agitada por el pensamiento jamás podrá conocer. En esa serenidad no

hay formulación, no hay idea, no hay recuerdo; y esa serenidad es un estado de creación que sólo puede ser vivido cuando existe una completa comprensión de todo el proceso del "yo". No siendo así, la serenidad carece de sentido. Sólo en esa serenidad que no es un resultado descúbrese lo eterno, aquello que está más allá del tiempo.

Abril 23 de 1950.

IV

El problema del esfuerzo, de la lucha, del afán por lograr algo, debería ser cabalmente entendido; porque, a mi parecer, cuanto más nos esforzamos, cuanto más luchamos por llegar a ser algo, tanto mayor es la complejidad que alcanza el problema. Nunca hemos ahondado realmente esta cuestión del esfuerzo en pos de algo. Realizamos grandes esfuerzos, espirituales y físicos, en todos los órdenes de la vida. Nuestra existencia, positiva o negativamente, es un proceso de constante esfuerzo, ya sea por llegar a ser algo o por evitar algo. Toda nuestra estructura social, así como nuestra existencia religiosa y filosófica, se basa —¿no es así?— en el afán de lograr o de evitar un resultado.

Ahora bien: ¿entendemos alguna cosa mediante la lucha o el esfuerzo, a través del conflicto? ¿Hay alguna posibilidad de adaptación, de flexibilidad, mediante el conflicto o la lucha? Y el esfuerzo que prácticamente desplegamos en todo momento, de un modo consciente o inconsciente, ¿es acaso realmente esencial? Sé, evidentemente, que la actual estructura de la sociedad se basa en la lucha, en el esfuerzo, en alcanzar el éxito o en evitar un resultado que uno no desea.

Es una constante batalla psicológica. ¿Acaso entendemos mediante el esfuerzo psicológico, procurando llegar a ser algo? Creo que ése es un problema que deberíamos enfrentar realmente, penetrar de un modo bastante profundo. Tal vez no sea posible, en la mañana de hoy, entrar en detalles; pero uno puede ver muy claramente que el esfuerzo es de toda índole, y que el esfuerzo de adaptación en la convivencia es el más notorio de cuantos realizamos. La lucha, el conflicto, existe en la interrelación: siempre tratamos de adaptarnos a una categoría diferente de sociedad, o a una idea; ¿y este constante esfuerzo conducirá realmente a alguna parte?

Pero ocurre que el esforzarse crea en la conciencia un centro en torno del cual erigimos toda la estructura del "yo": "mi" posición, "mi" logro, "mi" voluntad, "mi" éxito. Y mientras exista el "yo", por cierto, no hay posibilidad alguna de entender de veras el proceso total de uno mismo. ¿Y no es posible vivir una vida sin lucha, sin conflicto, sin el centro del "yo"? Esa manera de vivir, a buen seguro, no es mero "escapismo" oriental; darle ese nombre sería en verdad absurdo, sería simplemente descartar dicha posibilidad. Consideremos, antes bien, si es posible vivir en el mundo y edificar una nueva sociedad, si todo ese proceso de alcanzar éxito, de adquirir virtud, de lograr o evitar algo, puede ser completamente desechado. ¿Y acaso no es importante que desechemos ese constante afán de lograr algo, si es que realmente queremos entender lo que es el vivir? Después de todo, ¿podemos entender la significación de alguna cosa mediante el esfuerzo o la lucha, estando en conflicto con ella? ¿O sólo la entendemos cuando tenemos la capacidad de considerarla directamente, sin esa batalla, sin ese conflicto entre el observador y lo observado?

En la experiencia de todos los días podemos ver que

si realmente queremos comprender algo, tiene que haber cierto sentido de quietud, cierta tranquilidad, no impuesta, ni disciplinada, ni controlada: una tranquilidad espontánea en la cual uno percibe la significación de cualquier problema. Al fin y al cabo, cuando tenemos un problema, luchamos con él, lo analizamos, lo disecamos, lo desmenuzamos, procurando descubrir cómo resolverlo. Ahora bien: ¿qué ocurre cuando renunciamos a luchar con él? En ese tranquilo estado de reposada quietud, el problema adquiere un aspecto diferente; uno lo entiende más claramente. De un modo análogo, ¿no será posible vivir en ese estado de vigilancia, de observación imparcial, que produce tranquilidad y en el cual tan sólo puede existir el entendimiento?

Después de todo, nuestro "condicionamiento" –social, económico, religioso, etc.– se basa totalmente en el culto del éxito. Todos queremos tener éxito; todos deseamos lograr un resultado. Si fracasamos en este mundo, esperamos triunfar en el otro. Si no somos muy afortunados en lo político o en lo económico, deseamos prosperar espiritualmente. Adoramos el éxito. Y, para alcanzarlo, tiene que haber esfuerzo, lo cual significa constante conflicto, por dentro y por fuera. Nunca, a buen seguro, puede entenderse cosa alguna a través del conflicto, ¿verdad? ¿No es la naturaleza misma del "ego", del "yo", un proceso de conflicto, un proceso de llegar a ser algo? ¿Y no es necesario entender ese "yo" –que es el terreno del conflicto– para pensar y sentir directamente? ¿Y es posible entender toda esta estructura de uno mismo sin el conflicto que consiste en tratar de alterar lo que *es*? En otros términos: ¿puede uno considerar lo que uno es, esencialmente, en los hechos, sin procurar alterarlo? Evidentemente, sólo cuando somos capaces de encarar el hecho tal cual es, podemos habérnoslas con él. Mientras luchemos con el hecho, empero, tratando de alterarlo, de con-

vertirlo en otra cosa, somos incapaces de entender lo que *es*, lo existente. Sólo cuando entendemos lo que *es*, podemos ir más allá.

Para comprender, pues, la estructura de mí mismo, que es el problema central de toda existencia, resulta esencial —¿no es así?— que me dé cuenta de todo el proceso del "yo": del "yo" que busca éxito, del "yo" que es cruel, del "yo" que es adquisitivo, del "yo" que separa como "mío" todo pensamiento, toda acción. Para entender ese "yo" ¿no debéis acaso mirarlo tal cual es en los hechos, sin luchar con él, sin procurar alterarlo? Sólo entonces, por cierto, es posible ir más allá. De ahí que el conocimiento propio sea el comienzo de la sabiduría. La sabiduría no se compra en los libros. Sabiduría no es experiencia. La sabiduría no es la acumulación de ninguna clase de virtud, ni el hecho de evitar el mal. La sabiduría sólo llega a través del conocimiento propio, de la comprensión de toda la estructura, de todo el proceso del "yo".

Para que el "yo" sea claramente entendido, él debe ser percibido y experimentado en la convivencia. Es tan sólo en el espejo de la convivencia que yo descubro todo el proceso de mí mismo, tanto lo consciente como lo inconsciente; y, evidentemente, todo esfuerzo por transformarlo es un proceso por el cual se lo elude, un proceso de resistencia que impide la comprensión. Así, pues, si uno es realmente serio y no vive únicamente en el nivel verbal, debe entender este proceso del "yo", no en teoría ni de acuerdo a ninguna filosofía o doctrina, sino realmente, en la interrelación; y ese proceso puede ser descubierto y completamente entendido tan sólo cuando no se hace esfuerzo alguno por cambiarlo ni alterarlo. Es decir, el entendimiento sólo puede llegar cuando hay observación sin opción.

No creo que la mayoría de nosotros se dé cuenta de

que los problemas del mundo no son cosa distinta de nosotros mismos. Los problemas del mundo existen por causa de vosotros y de mí. Los problemas del mundo son nuestros problemas, porque el mundo no es diferente de vosotros y de mí. Y si uno quiere realmente, en serio y de veras, entender todo el problema de la existencia, debe empezar sin duda alguna por uno mismo, pero no en el aislamiento, no como individualidad opuesta a la masa o retirada de la sociedad. El problema de la masa es el problema del "yo"; y resulta esencial, si es que deseamos entender el mundo y producir una nueva estructura de la sociedad, que nos entendamos a nosotros mismos. No creo que comprendamos seriamente la capacidad que cada uno tiene de transformarse a sí mismo. Recurrimos a dirigentes, a instructores, a salvadores; pero temo que ellos no transformarán el mundo, que ellos no darán origen a un nuevo orden mundial. Eso nunca lo podrá hacer instructor alguno, sino vosotros y yo, comprendiéndonos a nosotros mismos; y no creo que nos demos cuenta de la inmensidad de tal cosa. Creemos que como individuos somos tan pequeños, tan insignificantes, tan ordinarios, que nada podemos hacer en este mundo. Las grandes cosas, ciertamente, tienen comienzos pequeños. La revolución fundamental no se produce exteriormente sino en el fuero interno, en lo psicológico; y esa revolución fundamental, duradera, sólo puede efectuarse cuando vosotros y yo nos comprendemos a nosotros mismos.

Esta comprensión de uno mismo no consiste en retirarse de la vida para recluirse en un monasterio o en alguna meditación religiosa. Por el contrario, entenderse uno mismo es entender la propia relación con las cosas, con las personas y con las ideas. Sin relaciones, *no somos;* sólo existimos en la interrelación; *ser*, es estar relacionado. La relación es con los bienes, las personas, las ideas; y mientras no

entendamos el proceso total del "yo" en la vida de relación, forzosamente provocaremos conflicto interior, el cual se proyecta exteriormente y crea miseria en el mundo. Resulta, pues, esencial entenderse uno mismo; y la comprensión de uno mismo no está en ningún libro, en ninguna filosofía. Sólo podemos comprendernos de instante en instante, en todas nuestras diarias relaciones. Convivencia es vida; y si no entendemos la convivencia, nuestra vida es un conflicto, una lucha constante por transformar lo que *es* en lo que deseamos. Sin entender el "yo", el mero hecho de transformar o reformar el mundo exterior sólo conduce a mayor miseria, a mayor conflicto y a mayor destrucción.

Se me han entregado algunas preguntas, que voy a contestar. Pero antes de darles respuesta, séame permitido decir que, si bien es fácil hacer preguntas, es extremadamente difícil seguir la cuestión y descubrir la respuesta por uno mismo. Casi todos nosotros, cuando formulamos una pregunta, esperamos una respuesta; pero la vida no se compone de preguntas y respuestas. Ella es lo que es verdadero; y cuando alguien hace una pregunta, debe seguirla hasta el final y hallar la verdadera respuesta. Al considerar, pues, estas cuestiones, espero que vosotros y yo tratemos de encontrar la verdad a su respecto y no vivamos simplemente en el nivel verbal.

Pregunta: ¿Por qué tenemos miedo a la muerte? ¿Y cómo nos sobrepondremos a ese temor?

KRISHNAMURTI: El miedo no es una abstracción; sólo existe, evidentemente, con relación a algo. Ahora bien: ¿qué es lo que en la muerte nos atemoriza? El no ser, el no continuar: eso, por cierto, es lo primordial. Tenemos miedo

de no tener continuidad –¿no es así?– lo cual significa, en el fondo, que nos causa temor no conocer el futuro, lo desconocido. Si hay certeza de continuar, es decir, si podemos conocer el futuro, lo desconocido, entonces el miedo no existe.

¿Pero podemos conocer lo desconocido, aquello que está más allá de todas las elaboraciones, de todas las proyecciones de la mente? Podemos conocer las proyecciones de la mente; pero eso no es lo desconocido. Podemos apartar las proyecciones y tratar de captar una sensación de lo desconocido; pero eso sigue siendo una forma de proyección. De modo, pues, que mientras procuremos descubrir intelectualmente, verbalmente, por la acción del deseo, cómo conquistar lo desconocido, tendrá ciertamente que haber temor. El miedo nos lo causa esencialmente el futuro, lo desconocido; y si alguien puede garantizarnos, asegurarnos, que hay continuidad, dejamos de tener miedo. ¿Pero acaso la continuidad en cualquier forma produce comprensión de lo desconocido? ¿La continuidad puede dar origen a la facultad creadora o al sentimiento creador? En el momento en que hay continuidad, no hay, por cierto, terminación; y sólo terminando, muriendo, surge la facultad creadora, surge lo nuevo. No queremos morir y por eso hacemos de la vida un proceso de continuidad; mas sólo en la muerte podemos conocer el vivir.

Nuestro problema –¿verdad?– es éste: ¿la mente puede acaso concebir, formular, lo desconocido? ¿Y no es la mente el resultado del pasado, del tiempo? ¿No es ella una mera acumulación de experiencias, de conocimientos, y por lo mismo un almacén del tiempo, del pasado? ¿Puede, pues, la mente –que es resultado del tiempo– conocer lo atemporal, aquello que está más allá del tiempo? Es obvio que no. Cualquier cosa que la mente proyecte, sigue estando en los do-

minios del tiempo; y habrá miedo mientras la mente se proyecte a sí misma o procure entender el futuro, lo desconocido. Sólo cesará el miedo cuando yo perciba esta verdad: que la continuidad significa la proyección de mí mismo; y el "mí mismo" es conflicto, una constante oscilación entre el placer y el dolor. Mientras haya continuidad del "yo", tiene que haber dolor, tiene que haber miedo; y la mente, que es el centro del "yo", jamás podrá encontrar aquello que está más allá de los dominios del tiempo.

Nuestra dificultad consiste —¿no es así?— en que realmente no sabemos vivir. Como no hemos entendido la vida, creemos que queremos entender la muerte; mas si podemos entender el proceso del vivir, no habrá temor alguno a la muerte. Es porque no sabemos vivir, que tenemos miedo a la muerte. Mirad los libros que han sido escritos sobre la muerte: ¡cuánto esfuerzo se hace para entender lo que hay más allá! El temor a lo que hay más allá sólo surge en mí cuando no sé vivir en el presente, cuando no conozco la total significación de la vida.

Nuestra vida es un proceso de lucha, de dolor y de placer, un incesante movimiento de una cosa a otra, de lo conocido a lo conocido; es una batalla de adaptación, una batalla de logro, una batalla de cambio. Esa es toda nuestra vida, con ocasionales destellos de claridad. Y, dado que no entendemos la vida, tenemos miedo a la muerte. Ahora bien: ¿es preciso que la vida sea una batalla, una lucha, un constante devenir? ¿O puede uno verse libre de ese devenir, para poder vivir sin conflicto? Esto significa morir cada día, morir para todas las cosas que uno ha juntado como expeciencia, como conocimiento. Adviene entonces una cualidad de cosa nueva, porque la vida ya no es un movimiento de lo conocido a lo conocido: es el estar libre de lo conocido,

para encontrar lo desconocido. Sólo entonces existe una posibilidad de que uno se vea libre del miedo a la muerte.

Pregunta: ¿Qué es el proceso de la experiencia? ¿Es diferente de la conciencia de sí mismo?

KRISHNAMURTI: Veamos primero qué es la experiencia. La experiencia es sin duda la respuesta a un reto, y el reconocimiento de la respuesta. ¿No es así? Estímulo, respuesta, y reconocimiento de la respuesta. Eso es la experiencia, ¿verdad? Si no respondéis a un desafío, a un estímulo, o si no reconocéis esa respuesta, ¿hay experiencia? La experiencia, pues, es ciertamente el reconocimiento de la respuesta a un desafío; y el reconocimiento es el hecho de nombrar, de definir, dándole a la experiencia el valor apropiado. Es decir, la experiencia es la respuesta a un desafío y el reconocimiento de esa respuesta mediante una definición, ya sea verbalmente o de un modo simbólico, consciente o inconscientemente. Sin el proceso de reconocimiento no hay experiencia.

De modo, pues, que este proceso de responder a un reto, y el reconocimiento de la respuesta, es sin duda la experiencia. Siempre que la respuesta al reto sea adecuada, completa, es obvio que no puede haber rozamiento, que no puede haber conflicto, entre la respuesta y el desafío. La conciencia de sí mismo se produce, pues, tan sólo cuando hay conflicto entre reto y respuesta. ¿No es así? Esto, que es muy sencillo, podéis verificarlo por vosotros mismos; y veréis que no es cuestión de creer o desechar, sino únicamente de experimentar y darse cuenta, viendo qué ocurre realmente.

Mientras no tenéis conflicto, ni batalla, ni lucha, ¿te-

néis acaso conciencia de vuestro "yo"? ¿Cuando sois felices, os dais cuenta de ello? No bien os tornáis conscientes de que sois felices, la felicidad cesa, ¿no es así? Y el deseo de algo, el deseo de felicidad, es el conflicto que engendra la conciencia de sí mismo. Cuando hay conflicto, cuando hay perturbación, hay reconocimiento; y es el reconocimiento lo que constituye el proceso de la conciencia de sí mismo.

La experiencia, que es el reconocimiento de la respuesta al desafío, es el comienzo de la conciencia de sí mismo. No hay diferencia, entonces, entre el hecho de experimentar, que es reconocer, y la conciencia del "yo". Para entender esto no hace falta, por cierto, leer libros sobre la conciencia, o hacer estudios profundos, o escuchar a otras personas. Uno puede descubrirlo observando de un modo efectivo el proceso total de la propia vivencia, de la propia conciencia. Eso, exactamente, es lo que estamos tratanto de hacer. Yo no presento una nueva filosofía —¡así lo espero!— ni os estoy imponiendo nada. Tratamos tan sólo de ver qué es la conciencia. La conciencia, ciertamente, es la experiencia; es en seguida el llamar a esa experiencia buena o mala, agradable o desagradable, y el deseo de que de ella haya más o haya menos. Y el hecho mismo de nombrarla, de definirla, la refuerza y le da permanencia. La conciencia, pues, es un proceso de experimentar, de dar un nombre o definir, y de almacenar como recuerdo. Este proceso total es consciente o inconsciente; y mientras le demos un nombre a la experiencia, mientras la definamos, ella tendrá que tornarse permanente, que fijarse en la mente y quedar presa en la red del tiempo. Este proceso en su totalidad es la conciencia de sí mismo, ya sea en el nivel verbal o muy profundamente encubierta.

Ahora bien: mientras le apliquemos un nombre, una definición, un símbolo, a una experiencia, ésta nunca podrá

ser nueva; porque, en cuanto reconocemos una experiencia, ella ya es vieja. Cuando hay una experiencia y se le da un nombre, ello es simplemente un proceso de registrar, de recordar. Es decir, toda reacción, toda experiencia, es traducida por la mente y apartada como recuerdo; y con ese recuerdo enfrentamos lo nuevo, o sea el desafío. Al enfrentar lo nuevo con lo viejo, transformamos lo nuevo en viejo, por lo cual no hay comprensión alguna de lo nuevo.

La comprensión de lo nuevo sólo es posible cuando la mente es capaz de no darle un nombre; y sólo entonces la experiencia puede ser plenamente entendida y completamente sobrepasada, de modo que cada encuentro con el desafío posea una cualidad nueva y no sea simplemente reconocido y fichado. Se está libre de la conciencia de sí mismo, del "yo", tan sólo cuando uno entiende la totalidad del proceso de experimentar, nombrar y fichar. Sólo cuando cesa ese proceso —que es el proceso del "yo" y de lo "mío"— existe una posibilidad de ir más allá y descubrir cosas que no son de la mente.

Pregunta: No puedo concebir un amor que no sea sentido ni pensado. Emplea Vd. probablemente la palabra "amor" para indicar alguna otra cosa. ¿No es así?

KRISHNAMURTI: Cuando decimos "amor", ¿qué queremos significar? Realmente, no en teoría, ¿qué queremos decir? Es un proceso de sensación y pensamiento, ¿verdad? Esto es lo que entendemos por amor: un proceso de pensamiento, un proceso de sensación.

¿Pero el pensamiento es amor? ¿Cuándo pienso en vosotros, es eso amor? O cuando digo que el amor debe ser impersonal, universal, ¿es eso amor? El pensamiento, por

cierto, es resultado de un sentimiento, de la sensación; y mientras el amor esté retenido en el terreno de la sensación y del pensamiento, es obvio que en ese proceso tiene que haber conflicto. ¿Y no debemos averiguar si hay algo más allá de los dominios del pensamiento? Eso es lo que estamos intentando. Sabemos lo que es el amor en el sentido corriente: un proceso de pensamiento y sensación. Si no pensamos en una persona, creemos que no la amamos; si no sentimos, creemos que no hay amor. ¿Pero eso es todo? ¿O el amor es algo que está más allá? Y para descubrir eso, ¿acaso el pensamiento, como sensación, no debe terminar? Después de todo, cuando amamos a determinadas personas, pensamos en ellas y nos las imaginamos. Es decir, lo que llamamos "amor" es un proceso de pensamiento, una sensación, lo cual es recuerdo: el recuerdo de lo que hicimos o no hicimos con él o con ella. De modo que el recuerdo, que es el resultado de la sensación y que se convierte en pensamiento verbalizado, es lo que llamamos amor. Y aun cuando decimos que el amor es impersonal, cósmico o lo que os plazca, él sigue siendo un proceso de pensamiento.

Ahora bien: ¿es el amor un proceso de pensamiento? ¿Podemos pensar acerca del amor? Podemos pensar en la persona o evocar recuerdos relativos a esa persona; ¿pero es eso amor? El amor, ciertamente, es una llama sin humo. El humo es aquello a que estamos acostumbrados: el humo de los celos, de la ira, de la dependencia, de llamar al amor "personal" o "impersonal", el humo del apego. La llama no la tenemos, pero conocemos perfectamente el humo; y sólo es posible tener la llama cuando no hay humo. Lo que tenemos que hacer, por lo tanto, no es ocuparnos del amor, preguntándonos si es algo que está más allá de la mente o de la sensación, sino librarnos del humo: del humo de los celos, de la envidia, del humo de la separa-

ción, de la pena y del dolor. Sólo cuando no haya humo, conoceremos y viviremos aquello que es la llama. Y la llama no es personal ni impersonal, universal ni particular: es la llama, simplemente. Y la realidad de esa llama sólo surge cuando la mente, todo el proceso del pensamiento, ha sido entendido. Sólo puede haber amor, pues, cuando el humo del conflicto, de la rivalidad, de la lucha, de la envidia, llega a su término; porque ese proceso engendra oposición, en la cual está el temor. Mientras haya temor, no habrá comunión, ya que ésta no es posible a través de la cortina de humo.

Está claro, pues, que el amor sólo es posible sin el humo; y como conocemos el humo, investiguémoslo de un modo completo, entendámoslo plenamente, a fin de librarnos de él. Sólo entonces conoceremos esa llama que no es personal ni impersonal, que no tiene nombre. A lo que es nuevo no puede dársele nombre. Nuestro problema no consiste en saber qué es el amor, sino cuáles son las cosas que impiden la plenitud de aquella llama. No sabemos amar; sólo sabemos pensar acerca del amor. En el proceso mismo de pensar creamos el humo del "yo" y de lo "mío"; y en eso nos enredamos. Sólo cuando podemos librarnos del proceso de pensar en el amor, y en todas las complicaciones que ese proceso engendra —sólo entonces existe una posibilidad de que en nosotros haya esa llama.

Pregunta: ¿Qué es el bien y qué es el mal?

KRISHNAMURTI: Como ya lo dije, es fácil formular una pregunta pero es muy difícil ahondarla plenamente. Procurémoslo, empero.

¿Por qué pensamos siempre en términos de dualidad,

en términos de lo opuesto? ¿Por qué es que estamos tan condicionados por el pensamiento de que existe el bien y existe el mal? ¿Por qué esa división, por qué ese proceso de dualidad que obra siempre dentro de nosotros? No hay duda de que si podemos comprender el proceso del deseo, entenderemos ese problema. ¿No es así? Esta división entre lo bueno y lo malo es una contradicción en nosotros. Estamos apegados a lo bueno porque brinda más placer; y estamos condicionados para evitar lo malo, que resulta doloroso. Ahora bien: si podemos entender el proceso del deseo, que hace de la vida una contradicción, podremos quizá vernos libres del conflicto de los opuestos.

El problema, pues, no consiste en saber qué es el bien y qué es el mal, sino en saber por qué existe esa contradicción en nuestra vida diaria. Yo quiero algo, y en ese mismo deseo o necesidad está lo opuesto. ¿Pero el bien consiste en evitar el mal? ¿La belleza está en evitar lo feo? Mientras yo evite algo, ¿no engendro necesariamente una resistencia contra ese algo, y por lo tanto doy origen a su opuesto? ¿Hay, pues, una clara línea de demarcación entre el bien y el mal? ¿O es que, cuando entienda el proceso del deseo, tal vez entonces conoceré lo que es la virtud? Porque el hombre que procura *hacerse* virtuoso, jamás, evidentemente, podrá *ser* virtuoso. El hombre que trata de volverse bondadoso, afectuoso, tolerante, nunca podrá ser virtuoso; él trata, simplemente, de lograr algo, y la virtud no es un proceso de logro. El evitar el mal es un proceso de logro; mas si yo puedo entender el deseo que crea dualidad, el conflicto de los opuestos, sabré lo que es la virtud.

La virtud no consiste en poner fin al deseo, sino en entender el deseo. Poner fin al deseo es simplemente otra forma de deseo. En el deseo mismo de terminar con el deseo, yo engendro lo opuesto. Por tal causa perpetúo el

conflicto, la batalla, entre lo ideal y lo que yo *soy*. Por eso el hombre que persigue lo ideal sólo engendra conflicto. Y el hombre que se está haciendo virtuoso no podrá nunca conocer la virtud: él no hace más que enredarse en la batalla de los opuestos. Ese conflicto entre sí mismo y lo que él cree que él debiera ser, le brinda una sensación de vida; pero el hombre de ideales es realmente un hombre de escapatorias.

Mas si uno puede entender lo que es la virtud, es decir, si uno puede entender el deseo, entonces está libre de los opuestos. Uno puede entender el deseo tan sólo cuando lo considera y lo ve tal cual es en los hechos, sin sentido alguno de comparación, sin resistencia. Sólo entonces se está libre del deseo. Mientras uno condene el deseo, tendrá que existir el conflicto de los opuestos: el bien y el mal, lo importante y lo insignificante. Mientras uno resista al deseo, tiene que producirse el conflicto de la dualidad. Cuando uno, empero, mira el deseo tal cual es, sin sentido alguno de comparación, condenación o justificación, verá que el deseo llega a su término.

El comienzo de la virtud es, pues, la comprensión del deseo. Estar atrapado en el conflicto de los opuestos, es simplemente fortalecer el deseo. Y casi ninguno de nosotros quiere entender plenamente el deseo: disfrutamos el conflicto de los opuestos. A dicho conflicto le llamamos "virtud", volvernos "espirituales". Pero él es tan sólo un modo más de fortalecer la continuidad de "mí mismo"; y en la continuidad de "mí mismo" no puede haber virtud. Sólo cuando no hay temor hay libertad; y el temor cesa con la comprensión del deseo.

Hay una pregunta más. ¿La contestaré o no?

Auditorio: ¡Sí, sí!

Pregunta: Dice Vd. que si soy creativo, todos los problemas serán resueltos. ¿Cómo podré cambiar para ser creativo?

KRISHNAMURTI: Esta pregunta es tan importante como la primera, y espero que no estéis demasiado cansados para ahondarla tan plenamente como podamos en pocos minutos.

Vemos que, al tratar de resolver un problema, creamos muchos otros problemas, lo cual es un hecho evidente. Al tratar de resolver el problema económico, nos encontramos con una multitud de otros problemas, no sólo externos sino también íntimos. Cuando tengo un problema, procuro resolverlo; y con la solución misma a que llego, me caen en las manos otros problemas. Eso es, pues, lo que sabemos del problema: que jamás se resuelve a título definitivo, y que, antes bien, él se acrecienta sin cesar.

Ahora bien: siendo ello así, ¿cómo es posible abordar el problema del vivir, o cualquier otro problema, sin multiplicarlo? Es decir ,¿es posible abordar el problema de un modo nuevo? De eso se trata, ciertamente, ¿no es así? Si puedo abordar cualquier problema de un modo nuevo –lo que significa abordarlo creativamente– entonces, tal vez, no sólo resolveré ese problema en particular, sino que no introduciré muchos otros problemas. ¿Cómo, pues, resulta posible ser creativo? ¿Cuáles son los factores que obstan a ese sentido de creación, de cosa nueva? Y creo que éste es el mejor modo de formular la pregunta: ¿cómo es posible abordarlo todo de un modo nuevo, con una mente fresca, con una mente que no esté cargada de experiencia, de saber, de imitación?

¿Qué es lo que nos impide ser creadores? La técnica,

evidentemente. Siempre sabemos lo que hay que hacer; tenemos los medios. Toda nuestra educación es un proceso de aprender una técnica, es decir, un proceso de imitación, de copia. Al fin y al cabo, el saber es imitación, copia; ¿y él no constituye uno de los mayores estorbos que nos impiden encarar las cosas de un modo nuevo? La autoridad en cualquiera de sus formas: espiritual, temporal, externa o íntima, ¿no es acaso un impedimento para el entendimiento creador? ¿Y por qué tenemos autoridades? Porque sin autoridades nos creemos perdidos. Nos hace falta un ancla cualquiera. Así, pues, en el deseo de estar seguros, interior y exteriormente, creamos la autoridad; y esa misma autoridad —que evidentemente significa imitación— destruye la "creatividad", la cualidad de lo nuevo.

¿Es la verdad, Dios, ese estado de creación, algo que pueda advenir mediante la imitación, la copia, la autoridad, la compulsión? ¿No es preciso estar libre de autoridad, de todo sentido de imitación y copia? Vosotros diréis: "No, debemos empezar por la autoridad para ser libres; debemos empezar por la imitación, por la compulsión, para llegar finalmente a la libertad". Si empleáis medios errados, ¿podréis llegar al recto fin? Si el fin es la libertad, ¿el comienzo no debe también ser libre? Porque si empleáis medios errados, es obvio que el fin será también errado; y si no tenéis libertad en un comienzo, no tendréis libertad al final. Si en un comienzo vuestra mente está controlada, disciplinada, moldeada de acuerdo a la autoridad, es obvio que al final ella seguirá encerrada, contenida en un armazón; y así, por cierto, la mente jamás se hallará en estado de creación. El comienzo, pues, es el fin; el fin y los medios son una sola creación. El comienzo, pues, es el fin; el fin y los medios son una sola cosa.

No hay duda de que, si hemos de entender la "creatividad", el comienzo tiene enorme importancia; y éste consiste en comprender todas aquellas cosas que estorban a la mente e impiden su libertad. La libertad sólo llega cuando entendemos el deseo de estar en seguridad. El deseo de estar en seguridad es lo que da origen a la autoridad, lo que crea la disciplina, el modelo a imitar, la busca del ideal, el proceso íntegro de la adaptación. Cuanto más elevado es el ideal, más noble, más santo, más espiritual creemos que él es. Mas no por ello deja de ser un simple modelo; y una mente sujeta a un modelo no es capaz, evidentemente, de ser creadora. Cuando se ve, empero, que la mente está prendida a un modelo, el mero hecho de rechazarlo, como reacción, no es evidentemente la libertad. En la comprensión de por qué la mente crea un dechado y a él se aferra, por qué la mente es prisionera de la técnica y de la afición al saber, por qué la mente se mueve siempre de lo conocido a lo conocido, de seguridad en seguridad, de imitación en imitación; en la comprensión directa de todo eso y no en el mero hecho de reaccionar contra todo eso, está la libertad: el verse uno libre del deseo de seguridad y por lo mismo de la sensación de miedo. Mientras exista ese centro que es el "yo", desde el cual se produce la acción y la reacción, la negación y la aceptación, es obvio que tiene que haber un proceso de imitación y copia. Mientras seamos meros repetidores, lectores de libros; mientras citemos autoridades, persigamos ideales, nos adaptemos a una fórmula o a un dogma, nos aferremos a determinada religión o abracemos nuevos cultos, busquemos nuevos instructores en la esperanza de ser felices, mientras exista ese proceso, es obvio que no puede haber libertad.

La "creatividad" sólo adviene, pues, cuando la mente

está libre de toda imitación, de toda experiencia, que no es más que la continuidad del "yo". La mente es libre cuando no hay centro alguno que experimente; y ese centro en la mente desaparece tan sólo cuando el proceso íntegro del deseo ha sido entendido. Sólo entonces hay quietud mental; no una quietud impuesta, una serenidad disciplinada, o la tranquilidad de la adaptación, sino esa espontánea quietud que llega con la comprensión. Y cuando la mente está serena surge la "creatividad", adviene el estado creativo del ser. La serenidad no es un proceso de imitación, de conformidad; no podéis pensar acerca de la serenidad. La quietud no llega a través de ninguna proyección de la mente. Sólo cuando el pensamiento está callado, no solamente en el nivel superior de la conciencia sino a través de toda ella y también de lo inconsciente; sólo cuando el proceso de pensamiento llega a su término, surge un sentido de quietud, de serenidad. En ese silencio adviene una creación que no es mera técnica, que tiene su propia vitalidad, su propio modo de expresión. Mientras os preocupe la expresión, la técnica, el saber, cualquier forma de afición, no podrá haber "creatividad", porque ésta adviene tan sólo cuando la mente está serena en absoluto. Esa serenidad no es un proceso por el que se evite cosa alguna; no llega aprendiendo una técnica de la meditación. Aquellos que aprenden una técnica para saber meditar, jamás sabrán lo que es el silencio, jamás serán creadores; su estado será de muerte y negación. Sólo puede haber creación cuando el pensamiento ha terminado, no sólo en el nivel consciente superior sino en aquéllos que están sumergidos en lo profundo, ocultos, escondidos. Cuando la mente está absolutamente serena, entonces hay creación.

Abril 30 de 1950.

V

Nosotros creemos, al parecer, que siguiendo determinado sistema de filosofía, o una creencia, o un método de pensamiento, podremos no sólo disipar la confusión que hay en nosotros sino también la que reina en torno nuestro. Tenemos innumerables creencias, doctrinas y esperanzas; y al tratar de seguirlas, al procurar ser sinceros con respecto a nuestros ideales, esperamos despejar el sendero hacia la felicidad, o el sendero del conocimiento y la comprensión. Hay, ciertamente, una diferencia entre sinceridad y seriedad. Uno puede ser fiel a una idea, a una esperanza, a una doctrina, a determinado sistema; pero el mero hecho de copiar, de seguir una idea, o de someternos a determinada doctrina –todo lo cual puede llamarse sinceridad– no nos ayudará por cierto a disipar la confusión en nosotros mismos, y con ello la confusión ambiente.

Paréceme, pues, que lo que hace falta es seriedad; no la seriedad que resulta simplemente de seguir determinada tendencia, determinado sendero, sino esa seriedad que es esencial para la comprensión de nosotros mismos. Para

entendernos a nosotros mismos, no es necesario ningún sistema ni idea en particular. Uno es sincero tan sólo con respecto a una cosa, a una idea determinada, a tal o cual creencia, pero esa sinceridad no puede ayudarnos, ya que podemos ser sinceros y sin embargo estar confusos, ser tontos e ignorantes. La sinceridad es un estorbo cuando ella sólo consiste en copiar, en tratar de seguir un ideal determinado; pero la seriedad es algo enteramente diverso. Ser serio, decidido, es esencial, no para buscar cosa alguna, sino para la comprensión del proceso de nosotros mismos. En el entendimiento del proceso de nosotros mismos no se necesita ninguna creencia, ninguna doctrina, ninguna filosofía. Por el contrario: si tenemos una filosofía, una doctrina, ella se convertirá en impedimento para nuestra propia comprensión.

La comprensión de nosotros mismos nada tiene que ver con el hecho de seguir una doctrina, una filosofía, una fórmula, o de procurar imitar determinado ideal. Todo eso, ciertamente, es el proceso del "yo". Y en la comprensión de nuestros diversos "condicionamientos", la sinceridad no hace falta; pero es esencial ser serio, lo cual es del todo diferente. La seriedad no depende de una disposición de ánimo; ella es el comienzo de la comprensión de nosotros mismos. Si uno no es decidido, en efecto, si uno no es realmente serio, no puede llegar muy lejos. Pero nuestra seriedad, nuestra decisión, se aplica por lo general a seguir determinada idea, creencia o esperanza; y lo importante es entendernos a nosotros mismos. La propia comprensión no exige imitación, copia, aproximación a un ideal. Antes bien, debemos entendernos a nosotros mismos tal cuales somos de instante en instante, seamos como seamos; y para eso se necesita una seriedad que no depende

de ninguna tendencia o disposición de ánimo en particular.

Ahora resulta claro que no podemos resolver ningún problema humano, externo o íntimo, sin entendernos a nosotros mismos; y la comprensión de nosotros mismos sólo es posible cuando no condenamos ni justificamos aquello de lo cual nos damos cuenta. Darse cuenta sin condenación, justificación ni comparación, de todo pensamiento, de toda disposición de ánimo, de toda reacción, no exige aproximación a una idea. Lo que sí exige es seriedad, un sentido de plena y completa penetración en el asunto. Pero la mayoría de nosotros no desea entender ningún problema profundamente, plenamente. Preferimos esquivarlo por medio de una idea, de una aproximación, comparación o condenación; y por ello jamás resolvemos el problema que se nos plantea.

Para entendernos, pues, a nosotros mismos, resulta importante —¿no es así?— que nos demos cuenta de toda reacción, de todo sentimiento, a medida que surge; y esa alerta percepción no depende de ninguna fórmula, de ninguna doctrina o creencia, las cuales son, simplemente, escapatorias proyectadas por nosotros mismos. Para entender toda disposición de ánimo, todo sentido de reacción, es indudable que uno debe darse cuenta sin optar; porque, no bien optamos, ponemos en movimiento un proceso de conflicto. Es decir, cuando optamos hay resistencia, y en la resistencia no hay entendimiento. La opción consiste simplemente en fijar la mente en determinado interés, resistiendo a otros intereses, a otras exigencias, a otros empeños; y, evidentemente, tal opción no nos ayudará a resolver ni a entender el proceso íntegro de nosotros mismos. Cada uno de nosotros está formado de muchas entidades, tanto conscientes como inconscientes; y optar por

una de ellas, por determinado deseo, dedicándonos a esa entidad o deseo, es sin duda un impedimento para la comprensión de nosotros mismos.

Percibir, pues, todo el proceso de nosotros mismos, es el comienzo de la sabiduría. La sabiduría no es cosa que pueda comprarse en los libros, que pueda aprenderse de otra persona, que ni siquiera pueda acumularse mediante la experiencia. La experiencia es memoria, nada más; y la acumulación de recuerdos o conocimientos no es sabiduría. La sabiduría, por cierto, es la vivencia de cada instante sin condenación ni justificación; es la comprensión de cada experiencia o reacción determinada, plenamente, completamente, para que la mente aborde todo problema de un modo nuevo. Después de todo, el "yo" es el centro de reconocimiento; y si ese centro no lo entendemos, y sólo reconocemos toda experiencia o reacción dándole un nombre, definiéndola, ello no significa que hayamos entendido dicha reacción o experiencia. Por el contrario: cuando nombramos o reconocemos determinada experiencia, sólo fortalecemos el "yo", esa conciencia aislada que es el centro de reconocimiento. El mero hecho, pues, de reconocer toda experiencia, toda reacción, no es la comprensión de uno mismo. La comprensión de uno mismo sólo llega cuando nos damos cuenta del proceso de reconocimiento y dejamos un resquicio entre la experiencia y el reconocimiento, es decir, cuando damos pie a un estado de la mente en el que haya serenidad.

No hay duda de que si queremos entender cualquier cosa, cualquier problema, la quietud de la mente es necesaria. ¿No es así? Pero no se puede forzar la mente a estar quieta; y el silencio cultivado es mera resistencia, aislamiento. La mente sólo está espontáneamente quieta cuando percibe la necesidad, la verdad de estar quieta, y por lo

tanto empieza a entender el proceso del reconocimiento, que es toda la conciencia del "yo". Sin entenderse uno mismo, es obvio que no hay base para el pensamiento; y sin conocimiento propio, el mero hecho de conocer los problemas externos, de adquirir conocimientos objetivos, sólo nos conducirá a mayor confusión y miseria. Pero cuanto más nos conocemos, lo consciente así como lo inconsciente, cuanto más percibimos todo el proceso del "yo", tanto más capaces somos de entender y resolver nuestros problemas, y por consiguiente de crear una sociedad mejor, un mundo diferente. Debemos, pues, empezar por nosotros mismos. Podréis decir que eso de empezar por uno mismo es asunto de muy poca monta; mas si queremos abordar grandes cosas, debemos empezar por lo que está muy cerca. El problema del mundo es nuestro problema; y sin entendernos a nosotros mismos, ningún problema con el cual nos enfrentemos en el mundo será jamás resuelto. El comienzo de la sabiduría es, pues, el conocimiento propio; y sin conocimiento propio no podemos resolver ningún problema humano.

Antes de responder a algunas de estas preguntas, séame permitido insinuar que, al escuchar las respuestas, tanto vosotros como yo deberíamos experimentar aquello de que se habla. Es decir, emprendamos juntos un viaje para entender estos problemas, que trataré de explicaros verbalmente. No es quedéis, pues, en el nivel verbal, ni os limitéis a procurar entender intelectualmente (sea cual fuere el significado de este vocablo). Porque el intelecto no puede comprender: sólo puede proyectar sus propias acumulaciones. Puede aceptar, negar o resistir, en lo cual consiste el proceso de reconocimiento y "verbalización". Pero el intelecto no puede entender ningún problema humano: sólo puede tornarlo más confuso, más contradictorio, más

penoso. Si, en vez de procurar comprender tan sólo en el nivel verbal, vamos más allá del intelecto, tal vez podremos percibir la verdad acerca de estas cuestiones. Sobrepasar el intelecto no es volverse sentimental, emotivo, lo cual sería lo opuesto; y en el conflicto de los opuestos, evidentemente, no hay entendimiento. Mas si podemos ver que el proceso del intelecto, de la mente, sólo puede originar más argumentaciones y mayor conflicto; si podemos percibir esa verdad, entonces, quizá, descubriremos la verdad acerca de toda cuestión, de todos los problemas humanos que se nos presentan.

Pregunta: Más allá de todos los temores superficiales, hay una angustia profunda que me elude. Parecería ser el temor mismo a la vida, o tal vez a la muerte. ¿No será la vasta vacuidad de la vida?

KRISHNAMURTI: Creo que la mayoría de nosotros siente eso. Casi todos experimentamos una sensación de gran vacuidad, una sensación de gran soledad. Tratamos de evitarla, procuramos huírle, intentamos hallar seguridad, permanencia, lejos de esa angustia. O procuramos librarnos de ella analizando los diversos sueños, las diversas reacciones. Pero ella siempre está presente, eludiéndonos, y no es tarea tan fácil ni superficial la de hallarle solución. La mayoría de nosotros se da cuenta de esa vacuidad, de esa soledad, de esa angustia. Y, temiéndola, buscamos seguridad, un sentido de permanencia, en las cosas o en los bienes, en las personas o en la convivencia, o en ideas, creencias, dogmas, en el nombre, la posición y el poder. ¿Pero es posible ahuyentar esa angustia con sólo huír de nosotros mismos? ¿Y esa huída de nosotros mismos no es una de las causas

de confusión, de dolor, de miseria, en nuestra vida de relación y por lo tanto en el mundo?

Esta cuestión, pues, no ha de ser echada a un lado calificándola de burguesa o estúpida, o propia tan sólo de gente inactiva en la esfera social o religiosa. Debemos examinarla con sumo cuidado y ahondarla plenamente. Como ya lo dije, casi todos nos damos cuenta de esa vacuidad, y tratamos de huírle. Al huírle, establecemos ciertas seguridades; y luego éstas adquieren para nosotros suprema importancia, porque son los medios de escapar a nuestra propia soledad, vacuidad y angustia. Vuestra escapatoria podrá ser un Maestro; podrá ser el creeros muy importantes o el entregar todo vuestro afecto, vuestra riqueza, vuestras joyas, todo, a vuestra esposa, a vuestra familia; o podrá ser la actividad social o filantrópica. Cualquier forma de escape de esa vacuidad íntima adquiere suprema importancia, y por lo tanto nos aferramos a ella desesperadamente. Aquellos que tienen espíritu religioso se aferran a su creencia en Dios, la cual encubre su vacuidad, su angustia; y de tal suerte su creencia, su dogma, tórnase esencial, y por la misma creencia están dispuestos a combatir, a destruirse unos a otros.

Es obvio, entonces, que ningún escape de esa angustia, de esa soledad, resolverá el problema. Por el contrario: ello no hace más que acrecentar el problema y acarrear mayor confusión. Uno debe, pues, empezar por comprender las vías de escape. Todas ellas están en el mismo nivel. No hay escapatorias superiores ni inferiores; no hay escapatorias espirituales distintas de las mundanas. Todas, en esencia, son similares; y si reconocemos que la mente se evade sin cesar del problema central de la angustia, de la vacuidad, seremos capaces de mirar de frente la vacuidad sin condenarla ni temerle. Mientras yo eluda un he-

cho, le temo; y cuando hay temor no puede haber comunicación entre el hecho y yo. Para entender, pues, el hecho de la vacuidad, no debe haber temor. El temor sólo surge cuando procuro escapar al hecho; porque, al escaparle, nunca puedo mirarlo directamente. Pero no bien dejo de evadirme, me quedo con el hecho y puedo mirarlo sin temor; y entonces puedo habérmelas con él.

Este, pues, es el primer paso: hacer frente al hecho. Eso significa no eludirlo mediante el dinero, las diversiones, la radio, las creencias ,las afirmaciones, ni por ningún otro medio. Porque esa vacuidad no puede llenarse con palabras, con actividades, con creencias. Hagamos lo que hagamos, esa angustia no puede ser eliminada por ningún ardid de la mente; y cualquier cosa que la mente haga con respecto a ella, será tan sólo un modo de evitarla. Mas cuando al hecho no se lo elude de ningún modo, el hecho está presente; y la comprensión del hecho no depende de las invenciones, proyecciones o cálculos de la mente. Cuando uno se halla frente al hecho de la soledad, frente a esa inmensa angustia, a la vasta vacuidad de la existencia, verá si esa vacuidad es una realidad o el mero resultado de nombrar, de definir, de la autoproyección. Al darle un nombre, una definición, en efecto, la hemos condenado. ¿No es así? Decimos que es vacuidad, que es soledad, que es muerte; y esas palabras: muerte, soledad, vacuidad, implican condenación, resistencia; y a causa de la resistencia, de la condenación, no entendemos el hecho.

Para entender el hecho que llamamos vacuidad, no debe haber condenación ni denominación de ese hecho. Después de todo, el reconocimiento del hecho crea el centro del "yo"; y el "yo" es vacío, el "yo" no es más que palabras. Cuando no nombro el hecho, cuando no lo defino, cuando no lo reconozco como esto o aquello, ¿hay soledad?

La soledad, al fin y al cabo, es un proceso de aislamiento, ¿verdad? No hay duda de que en todas nuestras relaciones, en todos nuestros esfuerzos en la vida, siempre estamos aislándonos. Este proceso de aislamiento tiene evidentemente que conducir a la vacuidad; y si no entendemos todo el proceso del aislamiento, no hallaremos solución a esa vacuidad, a esa soledad. Pero cuando entendamos el proceso del aislamiento, veremos que la vacuidad es cosa de palabras, simplemente, mero reconocimiento; y no bien deja ella de ser reconocida y nombrada, y por lo tanto no hay temor, la vacuidad se convierte en otra cosa, se sobrepasa a sí misma. Entonces ya no es vacuidad sino "unitotalidad", algo mucho más vasto que el proceso del aislamiento.

Ahora bien: ¿no debemos ser solos "unitotales"? Actualmente no somos solos, "unitotales". No somos sino un manojo de influencias. Somos el resultado de toda clase de influencias: sociales, religiosas, económicas, hereditarias, climáticas. A través de todas esas influencias, procuramos hallar algo que las sobrepase; y si no podemos encontrarlo, lo inventamos y nos apegamos a nuestras invenciones. Mas cuando entendemos todo el proceso de la influencia en todos los niveles de la conciencia, entonces, librándonos de dicho proceso, surge una "unitotalidad" que está libre de influencias. En otros términos: la mente y el corazón ya no se amoldan a los sucesos externos ni a las experiencias íntimas. Sólo cuando existe esa "unitotalidad" hay una posibilidad de encontrar lo real. Pero una mente que no hace más que aislarse por causa del miedo, sólo puede sentir angustia; y esa mente jamás podrá ir más allá de sí misma.

La dificultad, en el caso de la mayoría de nosotros, está en que no nos damos cuenta de nuestras escapatorias.

Estamos tan condicionados, tan acostumbrados a nuestras evasiones, que las tomamos por realidades. Mas si queremos penetrar más profundamente en nosotros mismos, veremos cuán extraordinariamente solitarios y vacíos somos bajo el manto superficial de nuestras escapatorias. Dándonos cuenta de esa vacuidad, constantemente la encubrimos con diversas actividades, ya sean artísticas, sociales, religiosas o políticas. Pero la vacuidad jamás puede ser definitivamente encubierta: tiene que ser entendida. Para entenderla, debemos darnos cuenta de esas escapatorias; y cuando las entendamos, podremos hacer frente a nuestra vacuidad. Veremos entonces que la vacuidad no es diferente de nosotros mismos, que el observador es lo observado. En esa experiencia, en esa integración del pensador y del pensamiento, esa soledad, esa angustia, desaparecen.

Pregunta: ¿Es posible que los occidentales mediten?

KRISHNAMURTI: Creo que ésa es una de las ideas románticas de los occidentales: que sólo los de Oriente pueden meditar. Averigüemos, pues, no cómo hay que meditar, sino qué entendemos por meditación. Experimentemos juntos para descubrir lo que significa la meditación, qué es lo que ella implica. Es obvio que el mero hecho de aprender a meditar, de adquirir una técnica, no es meditación. Ir a ver a un "yogi", a un "swami", leer en los libros lo relativo a la meditación, y tratar de imitar, adoptando ciertas posturas y cerrando los ojos, respirando de cierta manera y repitiendo palabras, nada de eso, por cierto, es meditación; es, simplemente, seguir una norma de conformidad, hacer que la mente se acostumbre a repetir. El mero cultivo de un hábito, ya sea noble o trivial, no es medi-

tación. Esta práctica de cultivar determinado hábito es tan conocida en Oriente como en Occidente, y se nos ocurre que ella es un proceso de meditación.

Averigüemos ahora qué es la meditación. ¿La concentración es meditación? El concentrarse en un interés particular, escogido entre muchos otros intereses, y enfocar con la mente un objeto o una entidad, ¿es eso meditación? Es obvio que en el proceso de concentración hay resistencia a otras formas de interés; la concentración, por consiguiente, es un proceso de exclusión. ¿No es así? No sé si habéis intentado meditar, fijar vuestra mente en un pensamiento determinado. Cuando hacéis eso, otros pensamientos acuden en tropel porque también estáis interesados en esos pensamientos y no sólo en el pensamiento que habéis escogido en particular. Habéis escogido determinado pensamiento creyendo que es noble, espiritual, y que en él debéis concentraros y resistir a otros pensamientos. Pero esa misma resistencia crea un conflicto entre el pensamiento que habéis escogido y otros intereses; empleáis, pues, vuestro tiempo concentrándoos en un pensamiento y atajando los otros, y a esa batalla entre pensamientos se la considera meditación. Si lográis éxito en identificaros completamente con un pensamiento y resistir a todos los demás, creéis haber aprendido a meditar. Pero tal concentración es un proceso de exclusión, y por lo tanto un proceso de satisfacción, ¿no es así? Habéis elegido determinado interés que creéis os brindará finalmente satisfacción, y váis tras de él repitiendo una frase, concentrándoos en una imagen, respirando de cierta manera, etc. Todo ese proceso implica adelanto, llegar a ser algo, lograr un resultado. Eso es lo que a todos nos interesa: queremos tener éxito en la meditación. Y cuanto más éxito logramos, más creemos haber avanzado. Es obvio, pues, que tales formas de

concentración (que denominamos "meditación"), son mera satisfacción. Ellas no son meditación, en absoluto. La simple concentración en una idea no es meditación.

¿Qué es ,entonces, la meditación? ¿La oración es meditación? ¿La devoción es meditación? ¿El cultivo de la virtud es meditación? El cultivo de la virtud no hace más que fortalecer el "yo", ¿no es así? Soy "yo" que me estoy volviendo virtuoso. ¿Puede jamás el "yo" llegar a ser virtuoso? Es decir, ¿puede el centro de resistencia, de reconocimiento –que es un proceso de aislamiento– ser virtuoso alguna vez? Evidentemente, sólo hay virtud cuando se está libre del "yo", por lo cual el cultivo de la virtud mediante la meditación es un proceso falso. Es, empero, un proceso muy cómodo, pues fortalece el "yo"; y mientras se fortalece mi "yo", creo que avanzo y que logró éxito en la esfera espiritual. Pero es obvio que eso no es meditación, ¿verdad? Tampoco lo es la oración, que es mera súplica, petición, o sea, asimismo, una exigencia del "yo", una proyección del "ego" hacia una satisfacción mayor y más amplia. Tampoco es meditación el inmolarse a una imagen, a una idea, eso que llamamos "devoción"; porque siempre elegimos la imagen, la fórmula, el ideal, conforme a nuestra propia satisfacción. Lo que escogemos podrá ser hermoso, pero seguimos buscando satisfacción.

De modo, pues, que ninguno de esos procesos (concentración, respiración de una manera especial, etc.), puede realmente ayudarnos a comprender lo que es la meditación. Son ellos muy populares porque siempre producen resultados; pero todos son, evidentemente, modos disparatados de intentar la meditación.

Ahora bien: ¿qué es la meditación? La comprensión de las modalidades de la mente es meditación, ¿verdad? La meditación es el entendimiento de mí mismo, es darme

cuenta de toda reacción, consciente así como inconsciente, lo cual es el conocimiento propio. ¿Cómo, sin conocimiento propio, puede haber meditación? La meditación, por cierto, es el comienzo del conocimiento propio; porque si no me conozco, cualquier cosa que haga tiene que ser mera evasión de mí mismo. Si no conozco la estructura, las modalidades de mi propio pensar, sentir, reaccionar, ¿qué valor tiene el imitar, tratar de concentrarme, aprender a respirar de un modo especial, o sumirme en la devoción? De ese modo, ciertamente, jamás me entenderé a mí mismo. Antes bien: sólo huiré de mí mismo.

La meditación, entonces, es el comienzo del conocimiento propio. En ello no hay éxito alguno; no hay procesos espectaculares. Es sumamente arduo. Como no deseamos conocernos a nosotros mismos sino tan sólo hallar una vía de escape, apelamos a los Maestros, a los libros de religión, a las plegarias, a los "yogis" y a todo lo demás; y entonces creemos que hemos aprendido a meditar. Sólo entendiéndonos a nosotros mismos, la mente entra en calma; y, sin entendernos a nosotros mismos, la quietud de la mente no es posible. Cuando la mente está quieta, no *aquietada* mediante la disciplina; cuando la mente no está controlada ni encerrada en la condenación y la resistencia, sino espontáneamente serena, sólo entonces resulta posible descubrir lo que es verdadero y lo que está más allá de las proyecciones de la mente.

Ciertamente, si yo quiero saber si hay realidad, Dios, o lo que sea, mi mente debe estar quieta en absoluto. ¿No es así? Porque nada de lo que la mente busca será real: sólo será la proyección de sus propios recuerdos, de las cosas que ha acumulado; y es obvio que la proyección de la memoria no es la realidad, no es Dios. La mente debe, pues, estar quieta, no *aquietada*; debe estar serena de un

modo natural, fácil, espontáneo. Sólo entonces es posible que la mente descubra alguna cosa más allá de sí misma.

Pregunta: ¿La verdad es absoluta?

KRISHNAMURTI: ¿La verdad es algo final, absoluto, fijo? Nos agradaría que ella fuese absoluta, porque entonces podríamos ampararnos en ella. Nos agradaría que ella fuese permanente, porque entonces podríamos aferrarnos a ella, hallar en ella la felicidad. ¿Pero la verdad es absoluta, continua, y debe ella ser experimentada una y otra vez? La repetición de la experiencia es mero cultivo de la memoria, ¿no es así? En momentos de quietud, yo puedo experimentar cierta verdad; pero si me apego a esa experiencia mediante la memoria, y la hago absoluta, fija, ¿es eso la verdad? ¿Es la verdad continuación, cultivo del recuerdo? ¿O la verdad ha de ser encontrada tan sólo cuando la mente está absolutamente serena? Cuando mi mente no se halla enredada en recuerdos, cuando no cultiva la memoria como centro de reconocimiento sino que se da cuenta de todo lo que yo digo y hago en mi vida de relación, en mis actividades, viendo la verdad acerca de todo, tal como ella es de instante en instante— eso, por cierto, es el camino de la meditación, ¿no es así? Sólo hay comprensión cuando la mente está serena, y la mente no puede estar serena mientras se ignore a sí misma. Esa ignorancia no se disipa mediante ninguna forma de disciplina, siguiendo a ninguna autoridad, antigua o moderna. La creencia sólo engendra resistencia, aislamiento; y donde hay aislamiento no existe posibilidad alguna de quietud. La quietud sólo llega cuando entiendo todo el proceso de mí mismo: las diversas entidades en conflicto unas con otras,

que componen el "yo". Como ésa es una ardua tarea, recurrimos a otras personas para aprender diversos ardides que llamamos "meditación". Los ardides de la mente no son meditación. La meditación es el comienzo del conocimiento propio; y sin meditación no hay conocimiento propio. Meditar es vigilar, observar, darse cuenta de uno mismo, no sólo a determinada hora del día sino en todo momento, cuando caminamos, comemos, conversamos, leemos; y en nuestra vida de relación. Todo eso es el proceso en el cual descubrimos las modalidades del "yo".

Cuando me entiendo a mí mismo hay quietud, serenidad de la mente. En esa serenidad, la realidad puede venir a mí. Esa serenidad no es estancamiento, no es una negación de la acción. Por el contrario, es la más elevada forma de acción. En esa serenidad hay creación; no la mera expresión de determinada actividad creadora, sino el sentimiento de la creación misma.

La meditación es, pues, el comienzo del conocimiento propio; y la simple adhesión a fórmulas, a repeticiones, a palabras, no revela el proceso del "yo". Sólo cuando la mente no está agitada, cuando no se ve compelida ni forzada, existe una serenidad espontánea en la cual la verdad puede surgir.

Mayo 7 de 1950.

INDICE

1949

CONFERENCIAS PRONUNCIADAS EN LONDRES

	Pág.
I.	7
II.	27
III.	45
IV.	63
V.	79

1950

CONFERENCIAS PRONUNCIADAS EN PARÍS

I.	101
II.	115
III.	131
IV.	149
V.	169